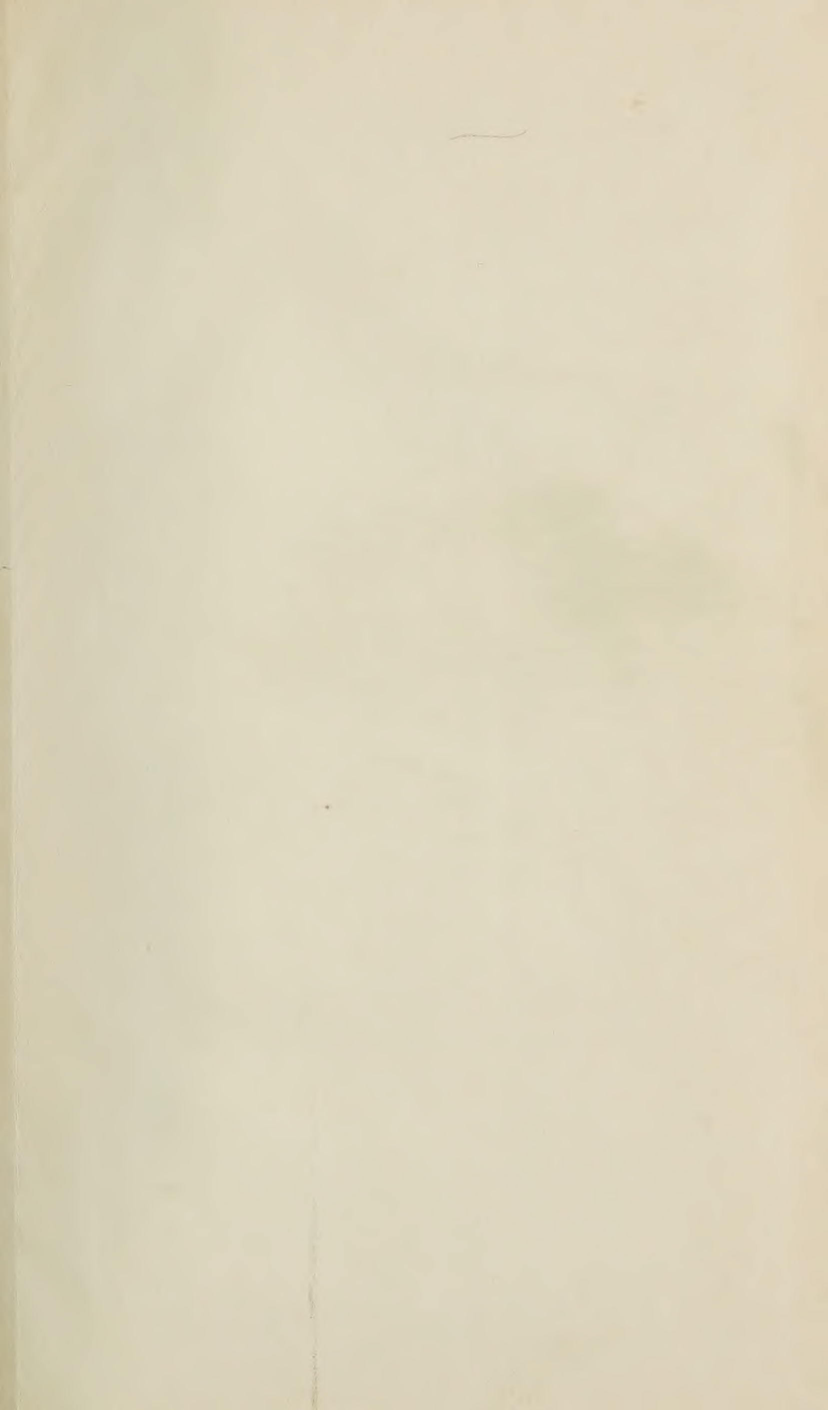
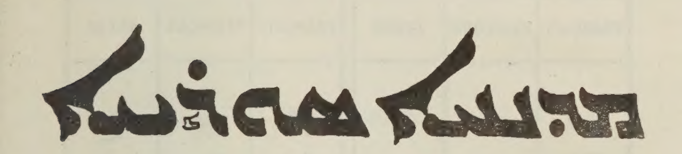


L'ORIENT SYRIEN



*Revue trimestrielle d'Etudes et de Recherches
sur les Eglises de langue syriaque,
publiée avec la collaboration
du Centre National de la Recherche Scientifique*

RÉDACTION-ADMINISTRATION
17, Rue Saint-Lazare, VERNON (Eure)

VOLUME VI 1961

TRANSCRIPTION DES LETTRES ARABES ET SYRIAQUES EN CARACTÈRES FRANÇAIS

FRANÇAIS	SYRIAQUE	ARABE	FRANÇAIS	SYRIAQUE	ARABE
A a	ܐ	ا	K̮ k̮	ܟ̰	خ
B b	ܒ	ب	L l	ܠ	ل
G g	ܓ	-	M m	ܡ	م
Ġ ġ	ܓ̇	غ	N n	ܢ	ن
ǧ J j		ج	S s	ܣ	س
D d	ܕ	د	ʿ	ܥ	ع
D̲ d̲	ܕ	ذ	Ph ph	ܦ	ف
H h	ܗ	ه	P p	ܦ̇	-
U u W w	ܘ	و	Ṣ ṣ	ܨ	ص
Z z	ܙ	ز	Ḍ ḍ	-	ض
Ḥ ḥ	ܚ	ح	Q q	ܩ	ق
Ṭ ṭ	ܛ	ط	R r	ܪ	ر
Ḏ̣ ḏ̣	-	ظ	Š š	ܫ	ش
Y y I i	ܝ	ي	T t	ܬ	ت
K k	ܟ	ك	T̲ t̲	ܬ	ث

UNE HOMÉLIE SUR LES PLAIES D'ÉGYPTE

Introduction *

L'homélie sur *les miracles que Moïse a faits en Egypte* appartient à une série de cinq, dont les traités sur *la création du monde* et sur *la transgression d'Adam* font également partie [1]. Le texte syriaque qui, cette fois, nous est parvenu intégralement, a été publié en 1865 par J.J. OVERBECK [2]. Pour des raisons déjà énoncées [3], cette homélie figure, dans l'édition, au troisième rang, bien que, sur le manuscrit *Add.* 17.189 du *British Museum,* elle soit la première de toute la série.

L'éditeur s'étant acquitté de sa tâche d'excellente manière, comme nous l'a montré sur place une vérification du manuscrit, nous pouvons nous borner à noter quelques additions et corrections qui, toutes, ne se rapportent qu'à des points d'un intérêt secondaire.

---

* Nous tenons à exprimer ici notre gratitude envers l'*Organisation Néerlandaise pour le Développement de la Recherche Scientifique* (*Z.W.O.*) qui, par son aide financière, nous a permis d'acquérir des microfilms de plusieurs manuscrits contenant des textes syriaques exégétiques.

1. Voir *L'Orient Syrien*, vol. V, 1960, pp. 159-182, 253-292, 385-400.

2. J. J. OVERBECK, *S. Ephraemi Syri, Rabulæ Episcopi Edesseni, Balaei aliorumque Opera Selecta*, Oxford, 1865, pp. 88-94.

3. Voir *L'Orient Syrien*, vol. V, 1960, pp. 161-162.

Fol. 1 v° du manuscrit commence à la page 88 de l'édition, première ligne, premier mot ; fol. 2 r°, à la page 89, quatrième ligne, quatrième mot ; fol. 2 v°, à la page 90, sixième ligne, troisième mot ; fol. 3 r°, à la page 91, huitième ligne, deuxième mot ; fol. 3 v°, à la page 92, onzième ligne, premier mot ; fol. 4 r°, à la page 93, quinzième ligne, deuxième mot ; et fol. 4 v°, à la page 94, dix-neuvième ligne, dernier mot.

L'adjonction de la copule *wᵉ* à la page 88, ligne 24, avant le deuxième mot, est vraisemblablement une faute du copiste. De même l'omission des *sᵉyômé,* à la page 90, ligne 8, au-dessus du quatrième mot, ne peut provenir que d'un oubli. L'absence d'un signe de ponctuation à la page 91, ligne 2, après le troisième mot [4], tient au fait que ce mot se trouve à la fin d'une ligne. Si, à la page 94, ligne 14, au deuxième mot, le masculin pluriel n'est pas indiqué par un *waw,* il faut nécessairement y voir, en tenant compte de la manière d'écrire dans des cas analogues [5], une erreur patente, et non le choix délibéré d'une forme alternative.

Quant à la faute de la page 92, ligne 22, cinquième mot, elle ne peut être mise à la charge du copiste : le manuscrit présente ici correctement un *šîn* au lieu d'un *semkat.*

*
**

Nous allons d'abord donner une traduction de l'homélie ; puis nous la ferons suivre d'une courte enquête sur l'exégèse qui constitue la base de cet exposé. Les résultats auxquels elle nous conduira nous donneront dès lors une liberté de jugement suffisante pour nous permettre de nous prononcer sur l'auteur auquel nous devons cette évocation des fléaux qui fondirent sur l'Egypte, avant que les enfants d'Israël pussent en sortir.

---

4. Cf. p. 92, ligne 6, après le premier mot.

5. Cf. p. 94, ligne 9, deuxième mot et ligne 18, premier mot.

Traduction[6]

(fol. 1 v°) (p. 88)

Première Homélie sur les miracles que Moïse a faits en Égypte

En tant que stratège divin, Moïse revêtit un armement [5] invisible. Voulant engager un nouveau combat contre le Pharaon et ses armées, il livra bataille sans chevaux, ni chars, aux Egyptiens armés. Sans légions, ni troupes armées, il se fraya passage pour battre en brèche les murailles et s'emparer des forteresses. Pendant que l'Egypte vivait dans le bien-être [10] et que le Pharaon se targuait de sa puissance royale, ils apprirent la nouvelle étrange d'un combat extraordinaire ; une rumeur singulière parvint à leurs oreilles, et une parole fut prononcée qui allait secouer le joug de ceux qu'ils avaient réduits à l'esclavage.

En cet instant, il (Moïse) parlait au Pharaon d'un ton autoritaire [15] : « Le Seigneur m'a envoyé vers toi pour te dire (ceci) : laisse partir mon fils premier-né Israël, que tu retiens en servitude comme un vil esclave. Ecarte de lui ton pouvoir ; il est indépendant ; tu ne l'as que (trop longtemps) soumis à (ta) puissance. Il est ma propriété héréditaire, et tu l'as pris pour esclave, comme par (droit d') héritage. Retire ton joug [20] de sa nuque ; il y a déjà (trop longtemps) que tu lui as fait faire de durs travaux. Brise tes chaînes autour de son col ; tu l'as assez tourmenté sans pitié. Détourne ton glaive de ses enfants ; tu n'as que trop privé les mères (de leur progénitures). Ne laisse plus ton épée faire couler un bain de sang ; tu as exterminé beaucoup trop (de ses enfants) ». « *Laisse partir mon fils, afin qu'il me serve, sinon je ferai mourir ton fils* [25] *premier-né* » (*Ex.*, *IV* : 23).

---

6. Dans la traduction nous avons placé entre parenthèses les mots que nous avons ajoutés pour la clarté de la phrase.

On entendit cet avertissement de (la bouche de) Moïse. L'Egypte [p. 89] s'emplit de tumulte et ses armées furent agitées. Les sorciers et les sages se réunirent auprès du roi. (Les gens de) tout âge et (de) toute condition se préparèrent au spectacle. Ils venaient en effet pour voir quel était celui qui s'était introduit dans leur domaine ; — de quoi [fol. 2 r°] il était armé, pour avoir osé fouler leur empire ; — en quoi il mettait sa confiance, pour avoir fait retentir dans leurs oreilles cet avertissement (générateur) de panique ; — quelle était son escorte, pour vouloir livrer bataille à l'Egypte et au Pharaon ; — et quelle était l'importance de son armée, pour avoir méprisé (ses adversaires) et avoir envahi leur territoire. Grands et petits, forts et faibles se réunirent, car c'était une menace effrayante qui, par ses termes sévères, alertait tous les esprits.

Après que les Egyptiens s'étaient réunis comme (une nuée de) sauterelles, avec le Pharaon à leur tête, Moïse et Aaron se tenaient en face d'eux et parlaient, impavides, au Pharaon : « Le Seigneur, le Dieu des Hébreux, m'a envoyé vers toi et (te) fait dire (ceci) : « *Laisse partir mon peuple, afin qu'il me serve* » (*Ex., VII* : 16). Dans l'endurcissement de son cœur, le Pharaon répondit :

« *Je ne connais pas le Seigneur, et je ne laisserai pas partir Israël* » (*Ex., V* : 2).

(Moïse) : « O Pharaon, si tu ne connais pas le Seigneur, tu apprendras à le connaître ».

(Le Pharaon) : « Comment apprendrai-je à le connaître ? ».

(Moïse) : « Tu apprendras à le connaître par sa puissance, que je te montrerai ».

Et Moïse jeta sa baguette (sur la terre), et celle-ci devint un serpent qui regarda le Pharaon et lui fit peur, (puis) les Egyptiens, et les troubla. Les sorciers jetèrent aussi leurs baguettes (par terre), et celles-là devinrent des serpents, non en réalité, mais en apparence. (Toutefois) pour le Pharaon et les Egyptiens, on aurait dit des serpents. S'il n'en avait pas été ainsi, c'eût été (seulement) baguettes inanimées et morceaux de bois sec. (Mais) elles ne sortaient pas de leur nature propre, et ne devenaient pas ce qu'elles n'étaient point. Elles ne

pouvaient pas prendre la fuite et n'avaient pas le pouvoir de livrer bataille, [p. 90] n'ayant pas perdu leur nature première.

Tandis que la baguette de Moïse, ayant été réellement transformée et étant devenue en vérité un serpent, respirait, et elle dévora les baguettes des sorciers. En les absorbant, elle montra son changement [5] de nature ; et en dévorant les baguettes des sorciers, elle confirma qu'elle était effectivement un serpent.

[Fol. 2 v°] Malgré tout, « *le cœur du Pharaon s'endurcit* » (*Ex., VII* : 13). Il aurait bien dû comprendre par là que Moïse avait remporté la victoire et que les sorciers, venus avec des baguettes et repartis sans (leurs) baguettes, avaient subi un échec dès le commencement de l'épreuve. [10] Si, en réalité, comme le Pharaon le pensait, les baguettes des sorciers étaient devenues des serpents, — ce qui n'était pas ! — il aurait dû (quand même) rester un arbitre impartial entre Moïse et les sorciers, et reconnaître que l'exploit de Moïse était supérieur à celui des sorciers. Mais le cœur du Pharaon s'endurcissait, afin que le fléau (qui allait fondre sur lui) devînt d'autant plus redoutable ; [15] son esprit se glaçait, pour que sa fin fût plus tragique ; il était engagé sur une mauvaise voie par les fantasmagories des sorciers, afin d'être englouti dans (les flots de) la mer ; et il mettait sa confiance dans l'ombre de l'erreur, pour recevoir le châtiment qu'il méritait suivant un juste jugement.

Au matin, il vint vers le fleuve ; Moïse se présenta devant lui et lui dit : « Si [20] la transformation de la baguette ne t'a pas convaincu, puisse aujourd'hui la transformation du fleuve te convaincre ! ». Moïse frappa (les eaux du) fleuve de (sa même) baguette ; elles furent aussitôt changées en sang, — et c'était du sang véritable —. Tout de suite les poissons moururent, dans le fleuve changé en (fleuve de) sang ; parce qu'il recélait le sang des fils (d'Israël). Les poissons moururent [25] aussi, parce qu'ils étaient devenus les tombeaux des petits enfants des Hébreux. Il y avait même du sang « *sur les arbres et sur les pierres* » (*Ex., VII* : 19). Le sang dont l'Egypte s'était rendue coupable apparaissait de toutes parts, [p. 91] pour accuser ceux qui l'avaient répandu.

« *Les sorciers en firent autant par leurs sortilèges* » (*Ex., VII* : 22) ; mais ce n'était là qu'une apparence trompeuse, non une réalité authentique. D'où auraient-ils pu faire venir de l'eau, pour la changer en sang ? Sur la terre [5] d'Egypte, il n'était pas resté (une goutte) d'eau qui n'eût été transformée en sang. Les Egyptiens se donnaient du mal pour trouver de l'eau potable ; mais n'y parvenaient point. Ils creusèrent (des fosses) à l'entour du fleuve, afin de se désaltérer ; et ceci montre bien que [fol. 3 r°] les sorciers n'avaient pas changé l'eau en sang. Il n'y avait certainement pas d'eau ; de sorte que personne ne put trouver à boire avant que Moïse [10] eût prié, et que l'eau fût revenue à sa nature primitive. A l'instant même, le Pharaon reprit son attitude hostile, afin que le châtiment qu'il méritait par son iniquité s'appesantît sur lui. —

De nouveau, le Seigneur parla à Moïse : « Dis à Aaron qu'il agite (sa) baguette sur toutes les eaux de l'Egypte ; [15] et elles pulluleront de grenouilles ». La baguette fut un signe de ralliement pour les multitudes qui sont renfermées dans les eaux. Comme une troupe (obéit) au stratège, elles reçurent la consigne ; comme en ordre de bataille, elles se rangèrent par le commandement de (leur) chef. L'eau vomit des légions effrayantes. A la place des volées d'oiseaux qui jadis étaient sorties (de son sein), elle produisit une innombrable masse grouillante : [20] une (et seule même) espèce sans (la moindre) variété, — une nouvelle création, engendrée sans accouplement, qui se propageait sans parturition, qui s'accroissait sans se multiplier, qui se développait sans (la durée des) jours, qui devenait adulte sans (la durée des) mois ; — une troupe sans cuirasse qui ne craignait pas les blessures et qui, bien que désarmée, esquivait les coups mortels ; — qui, sans chars, rattrapait [25] les plus rapides ; sans technique, abattait les murs ; sans tactique, réduisait les forteresses ; et sans stratégie, connaissait l'art de la guerre ; — qui, toute méprisée qu'elle fût, vainquait des rois, et, malgré sa faiblesse, causait la défaite [p. 92] des forts ! — Elle rendit la terre invisible, couvrit les campagnes, grimpa sur les murailles, pénétra dans les maisons, monta sur les lits des rois, s'implanta dans les couches

des grands dignitaires, renversa les tables, après avoir souillé leur nourriture, et répandit les breuvages, après avoir rampé [5] dans les urnes.

« *Les sorciers en firent autant par leurs sortilèges* » (*Ex., VIII* : 7) ; mais (ici) encore, ce ne fut qu'imposture, et non réalité. O aveuglement du Pharaon ! Si les sorciers avaient été de quelque utilité, ils n'auraient pas dû rivaliser avec l'exploit de Moïse, mais, (au contraire), s'ils l'avaient pu, (ils auraient dû) enrayer ce que Moïse avait fait. Ainsi, [10] Moïse eût été battu, ils eussent remporté la victoire, et l'Egypte eût été sauvée. La victoire [fol. 3 v°], dans un combat, consiste à vaincre les armées de l'adversaire, non à amplifier (les troupes de) ses ennemis. En imitant Moïse, les sorciers ne causaient aucun dommage à Moïse, et n'étaient d'aucun secours à l'Egypte. Au lieu de [15] supprimer ce que Moïse avait fait, ils ajoutaient encore à son exploit. Si les grenouilles que les sorciers firent avaient été dotées d'un corps réel, (ces magiciens) auraient aggravé la plaie qui torturait l'Egypte, en les joignant à celles que Moïse avait faites. Mais ne présentant qu'une forme trompeuse, elles n'étaient d'aucune efficacité. [20] Au contraire, celles que Moïse avait faites, c'étaient de vraies grenouilles : leur mort en fut la preuve. Quand le Pharaon eût fléchi Moïse, celui-ci pria, et (les batraciens) périrent. On entassa leurs corps « *par monceaux* » (*Ex., VIII* : 14), et la terre d'Egypte fut infectée par leur odeur fétide. Leurs cadavres prouvaient la réalité de leurs corps ; [25] tandis que (les grenouilles) que les sorciers avaient faites s'étaient, comme une fumée, volatilisées dans les airs. Leur apparence n'avait aucune solidité qu'il fût possible de saisir. D'où venaient-elles ? On l'ignore. Et où s'en sont-elles allées ? [p. 93] Nul ne le sait ; car elles se sont évanouies. Quoi qu'il en soit, le cœur du Pharaon s'endurcit une fois de plus ; il reprit son (attitude hostile) et demeura inflexible. —

Le Seigneur parla à Moïse : « Dis à Aaron qu'il agite (sa) baguette sur la terre ». [5] Celui-ci agita (sa) baguette, et, de la poussière du sol, il sortit des insectes. (La terre) produisit sans avoir été ensemencée ; elle vomit sans avoir reçu ; il jaillit de son sein quelque chose qu'elle n'avait pas recueilli : une graine qui volait, une récolte

qui se déplaçait, un mangeur qui n'était pas, lui-même, comestible, — (une espèce) qui tourmentait toutes les autres, — des nuées d'insectes qui fourmillaient, se collaient à toute vie, s'abattaient sur tous les corps, se repaissaient de toute chair, harcelaient bêtes et gens, tourmentaient de pareille manière le roi et le mendiant. Personne n'avait recours à d'autres ; car chacun avait assez à faire avec son propre mal. Aucun esclave ne venait en aide à son maître, aucune [fol. 4 r°] servante n'assistait sa maîtresse. Nul père n'avait recours à son fils ; nulle mère n'avait recours à sa fille. Obsédés, ils restaient l'un devant l'autre : aucun d'entre eux ne pouvait sauver son voisin. Les animaux hurlaient de douleur ; le bétail beuglait en proie au tourment. (Harcelés) par l'acharnement (des insectes), ils renversaient des murs en se frottant (sur eux), et il se soulevait du sol un dense nuage parce qu'ils (les animaux) se vautraient (dans la poussière). Les bêtes couraient à l'aventure de tous les côtés, et le bétail se dispersait : des chevaux et des bœufs erraient entre les collines ; les troupeaux s'égaraient dans toutes les directions. Au dehors (des maisons) et à l'intérieur, la population poussait des cris lamentables : — O insectes ! Faible armée qui causes la défaite des forts ! Petit corps qui vaincs les héros ! [p. 94] Frêles bouches qui remplissez toutes les bouches de gémissements ! Spectacle insignifiant par lequel les enchantements sont démasqués !

Jusqu'alors, l'erreur avait, de son ombre, égaré (les hommes). Mais, par l'épreuve des insectes, l'imposture des sorciers fut démasquée. Ce qu'ils n'avaient pas, le premier jour, voulu reconnaître, ils le confessèrent par le fait des insectes. La fraude se heurta à la vérité ; elle ôta ses chaussures et s'arrêta. Le jour s'échauffa et la brume se dissipa. Le soleil se leva et l'obscurité s'enfuit. La lumière prit le pouvoir et la nuit fut enveloppée. Les sorciers furent touchés dans leurs (propres) corps, et, *nolens volens*, proclamèrent la vérité. Ils crièrent au Pharaon : « *Le doigt de Dieu est là* » (*Ex., VIII* : 19). Mais son oreille, fermée par (l'esprit de) contradiction, n'entendit point. Que son cœur était endurci ! Il ne voulait pas croire Moïse, et n'admit pas que les sorciers fûssent

dans le vrai. Il ne craignait pas Dieu, et ne voulut pas laisser partir (son) peuple. Les sorciers revinrent de leur lutte avec Moïse, [15] comme des hommes qui viennent de perdre une bataille. Ils cessèrent le combat et donnèrent la couronne de la victoire à Celui par la puissance de qui Moïse avait livré bataille. Ils ne continuèrent pas d'imiter les exploits de Moïse ; car ils savaient qu'il n'y avait pas (chez lui) d'artifices, comme chez eux ; mais (au contraire) qu'il y avait le doigt de Dieu, le plus fort de tous. [Fol. 4 v°]. Ils voyaient bien [20] que c'était là l'activité créatrice de Dieu, et non les artifices des hommes. Car dans les miracles dont l'Egypte avait été le théâtre, apparaissait avec évidence l'activité créatrice de Dieu. A Lui soit la gloire pour toute l'éternité ! —

Observations sur l'exégèse et conjectures en ce qui concerne l'auteur

Quelqu'ait été l'auteur de cette suggestive et parfois fascinante description des *miracles que Moïse a faits en Egypte,* une chose est certaine : son style et son vocabulaire diffèrent comme le jour et la nuit de ceux de l'homéliste dont le pesant exposé de la *création du monde* et de *la transgression d'Adam* a maintes fois soumis l'attention du lecteur à une rude épreuve. A l'opposé des longues périodes au moyen desquelles le théologien progressait avec peine, ou tournait en rond pendant un certain temps autour d'une même idée, se présentent les phrases, toujours clairement construites, de notre orateur, qui, avec une maîtrise achevée de son art, excite l'auditeur par sa forme paradoxale ; ou, quand cet effet lui paraît à propos, force son admiration par un entassement d'images évocatrices.

Pourtant, le genre de thèmes choisi par les deux auteurs est le même : en donnant une homélie, leur objectif est d'expliquer et d'actualiser quelques chapitres de l'Ecriture sainte. Mais ici, sur ce terrain de l'exposé biblique, apparaît de nouveau une différence de conception. Les divergences — insistons-y — concernent plutôt

les résultats que les principes de l'exégèse, dont ces derniers accusent, dans les deux cas, une étroite parenté. L'homéliste qui a traité les trois premiers chapitres de la *Genèse* suivait — et il n'est pas abusif d'employer ici l'adverbe *servilement*, — en fidèle disciple de l'Ecole d'Antioche, l'exemple illustre de Théodore de Mopsueste. Si l'on veut, par contre, se former une image du monde d'idées auquel appartenait l'auteur qui nous a communiqué sa conception de l'histoire des plaies d'Egypte, on ne saurait mieux faire que de relire attentivement le commentaire d'Ephrem au livre de *l'Exode*.



Au moyen de quatre passages, nous allons montrer à quel point se rapprochent l'ouvrage de l'homéliste inconnu et celui de l'exégète syrien.

A l'opposé des miracles opérés par Moïse, la transformation des baguettes des sorciers ne fut pas réelle ; elle ne fut qu'apparente, nous déclare l'homélie de la manière suivante :

> Et Moïse jeta sa baguette (sur la terre), et celle-ci devint un serpent, qui regarda le Pharaon et lui fit peur, (puis) les Egyptiens, et les troubla. Les sorciers jetèrent aussi leurs baguettes (par terre), et celles-là devinrent des serpents, non en réalité, mais en apparence. (Toutefois,) pour le Pharaon et les Egyptiens, on aurait dit des serpents. S'il n'en avait pas été ainsi, c'eût été (seulement) baguettes inanimées et morceaux de bois sec. (Mais) elles ne sortaient pas de leur nature propre, et ne devenaient pas ce qu'elles n'étaient point. Elles ne pouvaient pas prendre la fuite et n'avaient pas le pouvoir de livrer bataille, n'ayant pas perdu leur nature première. Tandis que la baguette de Moïse, ayant été réellement transformée et étant devenue en vérité un serpent, respirait et dévora les baguettes des sorciers. En les absorbant, elle montra son changement de nature ; et en dévorant les baguettes des sorciers elle confirma qu'elle était effectivement un serpent [7].

7. Hom., pp. 89:20 — 90:6.

Qu'on veuille bien lire maintenant la discussion présentée par Ephrem :

> Dixitque Dominus Moysi : Si pharao petit signum, projice virgam (tuam) coram pharaone et fiet draco. Vocavit autem pharao magos, et fecerunt similiter incantationibus suis ; id est, imitati sunt facientes similiter. Etenim id quod dicitur : incantationibus suis fecerunt, non praeter consuetudinem suam fecerunt, qui consueto artificio suo usi sunt. Quibus autem spes erat in hoc (artificio) vincere Moysen, quia fecerunt imitationem huius quod fecerat, victi sunt defectu non obliviscendo : devoravit virga Moysis virgas eorum. Qui credebant naturas mutavisse, virgas suas a virga Moysis servare non potuerunt [8].

L'auteur de l'homélie donne les raisons suivantes de la transformation de l'eau du fleuve en sang :

> Au matin, il (le Pharaon) vint vers le fleuve ; Moïse se présenta devant lui, et lui dit : « Si la transformation de la baguette ne t'a pas convaincu, puisse aujourd'hui la transformation du fleuve te convaincre ». Moïse frappa (les eaux du) fleuve de (sa même) baguette ; elles furent aussitôt changées en sang, — et c'était du sang véritable. Tout de suite les poissons moururent, dans le fleuve changé en (fleuve de) sang ; parce qu'il recélait le sang des fils (d'Israël). Les poissons moururent aussi, parce qu'ils étaient devenus les tombeaux des petits enfants des Hébreux. Il y avait même du sang « *sur les arbres et sur les pierres* » (*Ex.*, *VII* : 19). Le sang dont l'Egypte s'était rendue coupable apparaissait de toutes parts, pour accuser ceux qui l'avaient répandu. — « *Les sorciers en firent autant par leurs sortilèges* » (*Ex.*, *VII* : 22) ; mais ce n'était là qu'une apparence trompeuse, non une réalité authentique. D'où auraient-ils pu faire venir de l'eau, pour la changer en sang ? Sur la terre d'Egypte, il n'était pas resté (une goutte) d'eau qui n'eût été transformée en sang. Les Egyptiens se donnaient du mal pour trouver de l'eau potable ; mais n'y parvenaient point. Ils

---

8. R.-M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, Louvain, 1955, texte pp. 134 : 22-135 : 2, trad., p. 115 : 5-14 (*CSCO*, vol. 152 et 153).

creusèrent (des fosses) à l'entour du fleuve, afin de se désaltérer ; et ceci montre bien que les sorciers n'avaient pas changé l'eau en sang. Il n'y avait certainement pas d'eau ; de sorte que personne ne put trouver à boire avant que Moïse eût prié, et que l'eau fût revenue à sa nature primitive. A l'instant même, le Pharaon reprit son attitude hostile, afin que le châtiment qu'il méritait par son iniquité s'appesantît sur lui [9].

Ephrem attribue cette plaie aux mêmes causes :

Exiit autem Moyses dixitque ei, in nomine Domini sui, ut demitteret populum et, eo nolente, se percussurum esse flumen ; et cum hoc pharao prior polluisset sanguine puerorum in illo submersorum, aquas illius vertendas esse in sanguinem, et pisces cadaveribus infantium pinguescentes morituros esse. [...] *Similiter autem fecerunt etiam magi incantationibus suis* (*Ex.*, *VII* : 22), nec prohibuit eos Moyses. [...] Donec enim mutarent naturas, — quod gravius esset, — curam egerunt de naturis, ne mutarentur, quod facilius fuit ; donec vertebant aquam in sanguinem et affligebant Aegyptum, ipsum sanguinem vertant in aquam et affligant Moysen. Hoc autem non fecerunt, quia facere non poterant ; quia ea tantum faciebant quae facere assueverant artificio suo. [...] Et denuo dixit : *Avertit se pharao et ingressus est domum suam, et hoc non reduxit ad mentem suam* (*Ex.*, *VII* : 23) [10].

L'auteur de l'homélie accable de sarcasmes les sorciers qui, en rivalisant avec Moïse dans l'évocation des grenouilles — et ce qu'ils mettent sur pied n'est rien de plus qu'une apparence illusoire ! — aggravent le désastre de leur pays, au lieu d'y remédier :

« *Les sorciers en firent autant par leurs sortilèges* » (*Ex.*, *VIII* : 7) ; mais (ici) encore, ce ne fut qu'imposture, et non réalité. O aveuglement du Pharaon ! Si les sorciers avaient été de quelque utilité, ils n'auraient pas dû rivaliser avec l'exploit de Moïse ; mais, (au contraire),

---

9. Hom., pp. 90 : 18-91 : 12.

10. *O. c.*, pp. 135 : 18-21, 23-24,136 : 5-14, trad., p. 116 : 1-5, 8-10, 20-30.

s'ils l'avaient pu, enrayer ce que Moïse avait fait. Ainsi, Moïse eût été battu, ils eussent remporté la victoire, et l'Egypte eût été sauvée. La victoire, dans un combat, consiste à vaincre les armées de l'adversaire, non à amplifier (les troupes de) ses ennemis. En imitant Moïse, les sorciers ne lui causaient aucun dommage, et n'étaient d'aucun secours à l'Egypte. Au lieu de supprimer ce que Moïse avait fait, ils ajoutaient encore à son exploit. Si les grenouilles que les sorciers firent avaient été dotées d'un corps réel, (ces magiciens) auraient aggravé la plaie qui torturait l'Egypte, en les joignant à celles que Moïse avait faites. Mais, ne présentant qu'une forme trompeuse, elles n'étaient d'aucune efficacité. Au contraire, celles que Moïse avait faites, c'étaient de vraies grenouilles : leur mort en fut la preuve. Quand le Pharaon eut fléchi Moïse, celui-ci pria, et (les batraciens) périrent. On entassa leurs corps « *par monceaux* » (*Ex., VIII :* 14), et la terre d'Egypte fut infectée par leur odeur fétide. Leurs cadavres prouvaient la réalité de leurs corps ; tandis que les (grenouilles) que les sorciers avaient faites s'étaient, comme une fumée, volatilisées dans les airs. Leur apparence n'avait aucune solidité qu'il fût possible de saisir. D'où venaient-elles ? On l'ignore. Et où s'en sont-elles allées ? Nul ne le sait ; car elles se sont évanouies. Quoi qu'il en soit, le cœur du Pharaon s'endurcit une fois de plus ; il reprit son (attitude hostile) et demeura inflexible [11].

Et voici l'exposé d'Ephrem :

Ascenderunt autem ranae operueruntque terram Aegypti ; et fecerunt magi incantationibus suis similiter (*Ex. VIII :* 6-7). Si dilexissent Aegyptum, ranas desinere fecissent, nec ranas typicas ranis Moysis veris addidissent ; nullum enim remedium habebant qui ranas Moysis perire non poterant facere ; sed ne percutiebant quidem ii qui exhibebant similia ranis vice ranarum ; nec plagam igitur neque remedium inferebant illi qui opus hallucinationum tantum faciebant. [...] Petiit autem pharao tempus quo transirent ranae, et mortuae sunt congregatae *acervatim* (*Ex., VIII :* 14), ne crederetur hoc esse phantasiam. *Et data requie, induratum est cor pharaonis, nec audivit eos* (*Ex., VIII :* 15) [12].

---

11. Hom., pp. 92:5 — 93:3.

12. *O. c.*, pp. 136 : 21-28, 137 : 1-3, trad., p. 117 : 1-8, 11-14.

La plaie des insectes convainc les sorciers ; tandis que le Pharaon reste inébranlable :

> Jusqu'alors, l'erreur avait, de son ombre, égaré (les hommes). Mais, par l'épreuve des insectes, l'imposture des sorciers fut démasquée. Ce qu'ils n'avaient pas, le premier jour, voulu reconnaître, ils le confessèrent par le fait des insectes. [...] Les sorciers furent piqués au vif et *nolens volens* proclamèrent la vérité. Ils crièrent au Pharaon : « *Le doigt de Dieu est là* » (*Ex., VIII :* 19). Mais son oreille, fermée par (l'esprit de) contradiction, n'entendit point. Que son cœur était endurci ! Il ne voulait pas croire Moïse, et n'admit pas que les sorciers fûssent dans le vrai. Il ne craignait pas Dieu, et ne voulut pas laisser partir (son) peuple [13].

Voici enfin la conclusion, selon la teneur que lui donne Ephrem :

> Rursus percussit Aaron virgam suam in pulverem terrae, et facti sunt *pediculi in hominibus et iumentis... et in universa terra... Fecerunt autem etiam magi incantationes suas,* non ut augerent pediculos, sicut in prima (plaga), sed ut educerent eos, *et non potuerunt* (*Ex., VIII :* 17-18). Quam ob rem coartata arte fallaci sua, despectaque, confessi sunt : Digitus Dei est. Non autem credidit Moysi pharao neque magis quidem suis sibi dicentibus : *Digitus Dei est* (*Ex., VIII :* 19). [...] Induratum est cor pharaonis, qui non audivit eos, sicut dixit Dominus [14].

On le voit : le commentaire, dont l'auteur emploie de temps à autre des figures de rhétorique auxquelles on ne peut se méprendre, et l'homélie, construite sur une ferme exégèse de l'Ecriture sainte, — sont gouvernés par le même esprit.



Mais la concordance entre les deux auteurs ne s'arrête pas là. Elle s'étend jusque dans le choix des mots.

---

13. Hom., p. 94 : 3-14.

14. *O. c.*, p. 137 : 4-12, trad., p. 117 : 15-23.

Le serpent en lequel la baguette de Moïse est changée s'appelle, d'accord avec la P^{e}šiṭto (*Ex., VII* : 10), *tanin ;* par contre, les baguettes des sorciers, s'écartant du texte biblique (*V.* 11), sont désignées par *ḥ^{e}wawôṯo* [15]. Cette métamorphose marque un changement de nature (*šuḥlôpho da-k̭yôno* [16]). — Homéliste et commentateur décrivent la présence de Moïse à la Cour comme une joute avec les sorciers, dans laquelle le premier remporte la victoire (*z^{e}k̭o* et *zôk̭ûṯo*) ; tandis que les Egyptiens subissent une défaite (*ḥûb* et *ḥawb^{e}ṯo*) [17]. — Le changement apparent des baguettes des sorciers en serpents n'est d'ailleurs qu'une illusion (c'est le verbe *s^{e}bar* [18] qui est employé) : leur tour de force (*'umônuṯo* [19]) n'était rien de plus qu'une fantasmagorie (*š^{e}raġraġyôto* [20]). — Les eaux d'Egypte se changent en sang, parce qu'auparavant le sang des petits enfants hébreux (*d^{e}mo d^{e}yaludé* [21]) avait coulé dans le fleuve. — Encore une fois, les sorciers tentèrent d'imiter (*dami* [22]) Moïse. Les insensés ! Au lieu d'arrêter (*baṭel*) la plaie des grenouilles, ils en aggravaient les conséquences (*'awseph*) [23]. Au surplus, ces batraciens étaient, dans le premier cas, de véritables bêtes (*š^{e}rôro*) ; dans l'autre cas, apparence (*d^{e}muṯo*) et imposture (*dagôlûṯo*) [24]. — En dé-

---

15. Hom., p. 89 : 20 et 22 ; Comm., pp. 134 : 23 et 136:17.

16. Hom., p. 90 : 1-5 ; Comm., p. 134 : 30, cf. aussi p. 136 : 5-6.

17. Hom., p. 90 : 8 ; Comm., p. 134 : 27-28.

18. Hom., p. 90 : 10 ; Comm., p. 134 : 27 et 30.

19. Hom., p. 94 : 18 et 20 ; Comm., pp. 134 : 26 et 136 : 9.

20. Hom., p. 90 : 16 ; Comm., p. 136 : 28.

21. Hom., p. 90 : 24 ; Comm., p. 135 : 20.

22. Hom., pp. 92 : 13 et 94 : 17 ; Comm., p. 134 : 25.

23. Hom., p. 92 : 9 et 15 ; Comm., p. 136 : 23-24.

24. Hom., p. 92 : 19-20 ; Comm., p. 136 : 24 et 26.

L'unique manuscrit du Commentaire d'Ephrem (*Vat. Syr.* 110) donne : *'urd^{e}'é d^{e}ṭufso* (p. 136 : 23). Par contre, dans la Chaîne de Sévère d'Edesse la citation du Commentaire sur l'*Exode* est ainsi conçue : *'urd^{e}'é d^{e}dagolûto* (cf. le Codex n° *147* de la Collection de *Mingana* à Woodbrooke, fol. 75 v).

finitive, les Egyptiens furent obligés, démasqués (*'eṯfarsi*[25]) par les nuées d'insectes, de reconnaître (*'awdi*[26]) : « *Le doigt de Dieu est là* ».



La citation de l'*Exode* (*VIII* : 19) qui termine le précédent paragraphe nous rappelle à propos que notre enquête ne serait pas complète si nous n'y tenions compte de la manière dont les deux auteurs font usage de l'Ecriture sainte.

Etant donné le caractère de notre traité, — un *turgômo,* — il n'y a pas lieu de s'étonner que les citations textuelles d'une certaine étendue se montrent beaucoup plus fréquentes dans le commentaire d'Ephrem que dans l'homélie anonyme (une seule fois dans celle-ci, tout bien compté[27]). Ce qui nous surprend plutôt, c'est que l'exégète intercale aussi souvent que l'orateur un membre de phrase de la Bible dans une libre paraphrase du verset qu'il a devant les yeux[28], — membre de phrase qui, bien des fois, se limite à quelques mots. Chez les deux, de même, nous sommes frappés çà et là par une modification arbitraire de l'ordre des termes, dans une phrase qu'il serait plus juste d'appeler une réminiscence qu'une citation[29], et c'est

---

25. Hom., p. 94 : 2 et 4 ; Comm., p. 137 : 8.

26. Hom., p. 94 : 6 et 9 ; Comm., p. 137 : 9.

27. Hom., p. 89 : 14-15 (*Ex.*, *VII* : 16) — Comm., p. 135 : 11-12 (*VII* : 14), p. 136 : 12-14 (*VII* : 22b-23), p. 136 : 21 (*VIII* : 6b), p. 137 : 11-12 (*VIII* : 19b).

28. Hom., p. 88 : 15-16 (*Ex.*, *IV* : 22), p. 88 : 23-25 (*IV* : 23), p. 89 : 20 (*VII* : 10), p. 90 : 26 (*VII* : 19), p. 92 : 22-23 (*VIII* : 12-14), p. 94 : 10-11 (*VIII* : 19) — Comm., p. 134 : 22-24 (*VII* : 8-9 et 11), p. 135 : 13 (*VII* : 15), p. 136 : 15-16 (*VIII* : 6a), p. 137 : 2-3 (*VIII* : 14a et 15), p. 137 : 5-7 (*VIII* : 17b-18), p. 137 : 9 (*VIII* : 19a).

29. Hom., p. 89 : 16-17 (*Ex.*, *V* : 2), p. 90 : 6-7 (*VII* : 13), p. 90 : 23 (*VII* : 21), p. 92 : 5-6 (*VIII* : 7) — Comm., p. 136 : 21-22 (*VIII* : 7).

encore là un procédé plus attendu dans une homélie que dans un commentaire. Il y a même un cas où ils sont exactement d'accord dans leur écart du texte biblique [30].

Il est d'ailleurs indiscutable que notre homélie est fondée sur le texte de la Pᵉšiṭto, — et non sur celui des Septante, comme le sont ses congénères : *la création du monde* et *la transgression d'Adam.*



Nous venons de parler de la liberté que prennent les deux auteurs dans leurs citations de l'Ecriture sainte. Il est un autre phénomène qui nous fascine et nous intrigue encore davantage : le célèbre commentateur syrien et l'homéliste inconnu n'éprouvent aucune crainte à donner à leurs lecteurs ou auditeurs une peinture des faits qui contredit celle de la Bible elle-même, sur les événements qui précédèrent la sortie d'Egypte des Israélites. A la vérité, ces contradictions ne portent pas sur des points d'une importance essentielle. Elles sont quand même d'une portée suffisante, — il n'est pas difficile de deviner pour quelles raisons, — pour attirer notre attention.

Il s'agit du passage de Moïse au premier plan, aux dépens du rôle que jouait Aaron. Nous croyons ne pouvoir mieux faire que de juxtaposer les trois versions respectives du même incident.

Voici comment est relatée, au livre de l'*Exode*, la deuxième arrivée à la cour du Pharaon :

> Et le Seigneur dit à Moïse et Aaron : Quand le Pharaon vous dira : Montrez des signes, tu diras à Aaron : Prends ta baguette et jette-la devant le pharaon, afin qu'elle devienne un serpent. Moïse et Aaron entrèrent donc chez le Pharaon et firent comme le Seigneur leur avait commandé. Et Aaron jeta sa baguette devant le Pharaon et ses officiers, et elle fut changée en serpent. Alors le Pharaon appela les sages et les sorciers ; et ces

30. Hom., p. 91 : 1-2 (*Ex.*, *VII* : 22a) — Comm., p. 135 : 24.

magiciens d'Egypte firent de même par leurs incantations: chacun d'eux jeta sa baguette, et toutes se changèrent en serpents ; mais la baguette d'Aaron dévora les leurs (*Ex., VII :* 8-12).

Reportons-nous à la description donnée par l'homélie (nous n'en citons que la partie qui nous intéresse ici ; car nous avons relevé *supra* tout ce passage *in extenso*) :

> Et Moïse jeta sa baguette (sur la terre), et celle-ci devint un serpent. [...] Les sorciers jetèrent aussi leurs baguettes (par terre), et celles-là devinrent des serpents, non en réalité, mais en apparence. [...] Tandis que la baguette de Moïse, ayant été réellement transformée et étant devenue en vérité un serpent, respirait, et elle dévora les baguettes des sorciers [31].

Quant à Ephrem, il décrit la scène en ces termes :

> Dixitque Dominus Moysi : Si pharao petit signum, projice virgam (tuam) coram pharaone et fiet draco. Vocavit autem pharao magos, et fecerunt similiter incantationibus suis. [...] Quibus autem spes erat in hoc (artificio) vincere Moysen, quia fecerunt imitationem hujus quod fecerat, victi sunt defectu non obliviscendo : devoravit virga Moysis virgas eorum [32].

Pareillement, dans le récit de la première plaie, la transformation de l'eau en sang, Aaron a dû céder son rôle à son frère *ad majorem gloriam Moysis*. Commençons par la version biblique :

> Le Seigneur parla encore à Moïse : Dis à Aaron ce qui suit : Prends ta baguette et étends ta main sur les eaux de l'Egypte, sur ses ruisseaux, ses fleuves et ses lacs, et sur tous les marais, afin qu'ils deviennent du sang ; et qu'il y ait du sang sur toute la terre d'Egypte, dans les récipients de bois et de pierre. Moïse et Aaron firent com-

---

31. Hom., pp. 89 : 20-90 : 6.
32. Comm., p. 134 : 22-29, trad., p. 115 : 5-13.

me le Seigneur leur avait ordonné, et, levant sa baguette, il frappa l'eau du fleuve, devant le Pharaon et ses officiers. Et toute l'eau du fleuve fut changée en sang (*Ex., VII :* 19-20).

Passons au texte de l'homéliste inconnu (comme *supra* et pour les mêmes raisons, il nous suffira de citer quelques lignes) :

> Au matin, il (le Pharaon) vint vers le fleuve ; Moïse se présenta devant lui et lui dit : Si la transformation de la baguette ne t'a pas convaincu, puisse aujourd'hui celle du fleuve te convaincre. Moïse frappa (les eaux du) fleuve de (sa même) baguette ; et elles furent aussitôt changées en sang [33].

Montrons maintenant comment Ephrem a vu cet événement :

> Exiit autem Moyses dixitque ei, in nomine Domini sui, ut demitteret populum et, eo nolente, se percussurum esse flumen [34].

Mieux que la conformité dans l'exposé de quelques passages bibliques, — plus concluants encore par leur accord dans la manière de citer les Ecritures, — les écarts communs du texte canonique montrent quelle étroite affinité spirituelle il y a entre les deux auteurs.



Les deux auteurs ! Jusqu'à présent, nous avons donné l'impression de nous attacher à voir dans le commentateur célèbre et l'homéliste non identifié deux personnes différentes. Au cours de notre enquête, nous nous sommes mis à trouver cette hypothèse de plus en plus douteuse.

---

33. Hom., p. 90 : 18-22.
34. Comm., p. 135 : 18-19, trad., p. 116 : 1-2.

Nous avons groupé dans les paragraphes précédents les arguments qui justifiaient ce scepticisme. Au lecteur, maintenant, de juger si le temps n'est pas arrivé de remettre à la place qui lui revient, dans les manuels de la littérature syriaque, l'homélie sur *les miracles que Moïse a faits en Egypte,* incorporée jusqu'à l'heure présente aux *Opera dubia* d'Ephrem [35].

Aussi bien ne serait-ce qu'un geste d'équité de reconnaître que l'ancien lecteur qui écrivit les mots *d^{e}môr Aphrem* derrière les *turgômé* du copiste [36] le fit sous l'influence d'une connaissance exacte ou d'une claire intuition, au moins pour ce qui concerne notre homélie — la première de la série ! — si manifestement qu'il ait pu se tromper à l'égard des suivantes, *la création du monde* et *la transgression d'Adam.* Car ce fut en dernière analyse une conclusion hâtive de cataloguer tout le recueil — recueil passablement hétérogène, comme nous le remarquons maintenant, — comme une traduction du grec, sur l'autorité d'une seule citation tirée des Septante, dans l'un des cinq opuscules dont il se compose [37].



Cette homélie est donc de la main d'Ephrem. Autant que nous le sachions, il n'est pas sorti de sa plume féconde beaucoup d'écrits en prose consacrés à des scènes bibliques. Des citations intercalées dans un texte de Philoxène de Mabboug ont sauvé quelques fragments d'un *mimro* sur le prologue de l'Evangile de saint Jean [38]. Par

35. Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 44 et I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Rome, 1958, p. 68.

36. Voir *L'Orient Syrien*, vol. V, 1960, pp. 162-163.

37. Cf. F. C. Burkitt, *S. Ephraim's Quotations from the Gospel*, Cambridge, 1901, p. 77.

38. Th. J. Lamy, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*. vol. II, Malines, 1886, cc. 511-516, cf. aussi F. C. Burkitt, *o. c.*, pp. 59-65.

contre, une homélie développée, le *Sermo de Domino nostro,* nous est parvenue au complet [39]. Mais il est patent qu'on ne trouvera guère de points de concordance entre cet ouvrage et la narration sur les plaies d'Egypte.

Pourtant, ce ne sera pas peine perdue de remarquer un passage qu'on rencontre dans les deux textes. Il est dit du Pharaon restant inflexible, même après le deuxième fléau qui amène les sorciers à résipiscence : « Mais son oreille, fermée par (l'esprit de) contradiction, n'entendit point [40] ». Or, dans son homélie christologique, Ephrem vient à parler de saint Paul avant sa conversion. Il oppose son attitude à celle de Moïse et représente son endurcissement par ces termes : « *Magna autem vox nocivo impetu suo aures Pauli percutit easque aperuit. Judaica enim contentione tanquam cera obstructae erant* [41] ». Quoi de plus naturel que de voir un auteur reprendre une image qui lui était venue à l'esprit dans un moment d'euphorie créatrice, lors d'une occasion antérieure, — pour décrire une situation analogue ?

*
**

Que le lecteur nous permette, au seuil de cet ultime paragraphe, d'en faire usage pour déplorer qu'une fois de plus, nous nous trouvions devant un tronçon. Il nous suffira de nous souvenir que le titre parle expressément de la *première* homélie (et la description des dix plaies ne s'avance, en effet, que jusqu'à la troisième !). — Que ne donnerions-nous pas pour avoir l'autre, — peut-être faut-

---

39. Th. J. LAMY, *o. c.*, vol. I, Malines, 1382, cc. 145-274. cf. aussi *o. c.*, vol. II, pp. XXI-XXIII.

40. Hom., p. 94 : 11 (*w^{e}'edneh s^{e}ḵiraṯ b^{e} ḥeryôno lo šem'aṯ*).

41. *O. c.*, cc. 217-218 ([...] *w^{e}'ebraṯ b^{e}'ednaw* [...] *b^{e}ḥeryôno* [...] *s^{e}ḵirôn h^{e}way*), cf. aussi E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, Louvain, 1955, texte, p 175 : 19 (*b^{e}'edno d^{e} ḥeryôno*), trad., p. 151 : 14 (*CSCO*, vol. 154 et 155).

il même dire *les autres* ? On peut prévoir que, pour l'apaisement de notre curiosité, un nouveau texte viendra confirmer ou infirmer notre conjecture en ce qui concerne l'auteur. Mais ce qui nous fait regretter davantage l'absence d'une suite, c'est qu'après ce prologue, nous attendons avec anxiété l'approche de l'apogée dramatique, telle qu'a dû l'évoquer le grand homéliste que fut Ephrem.

T. Jansma.

(*Traduit de l'allemand,
par Louis-Marcel Gauthier*).

LE THÈME DE LA DESCENTE AUX ENFERS CHEZ SAINT ÉPHREM

La descente du Christ aux enfers est un thème capital de la théologie judéo-chrétienne [1]. Recueilli dans les écrits néotestamentaires [2], ce thème s'incorpore très rapidement dans la théologie primitive : déjà saint Ignace d'Antioche nous en donne un témoignage (*Magn. 9* : 2). La portée théologique de la descente y est très définie : il s'agit de résoudre le problème posé par les justes de l'Ancien Tes-

1. J. Daniélou a fait une étude détaillée de ce thème dans son livre *Théologie du Judéo-Christianisme*, Desclée, 1958, pp. 257-273.

2. J. Daniélou penche pour l'opinion contraire en se basant sur les études de W. Bieder, H. Schlier et B. Reicke (p. 257). Le P. Ortiz de Urbina défend la présence du thème dans *Ac.*, 2, 31 (cf. sa recension du livre du P. Daniélou, *Orientalia Christiana Periodica* 24 (1958), p. 412). Les textes de la *1a Petri*, 3 : 19, et 4 : 6, pourraient s'interpréter comme étant des allusions à la descente. Et le texte de *Matthieu*, 27 : 52-53 pourrait suggérer une connexion avec celui de la *1a Petri*. Certainement le texte de *Matthieu*, 27 : 52-53 contient des difficultés particulières pour s'accorder avec la tradition de la descente et parce qu'il se réfère au moment même de la mort du Christ, et non pas à une période postérieure à la mort. J. Schmid ne le tient pas comme probant pour la descente aux enfers, pas plus que les textes de la *1a Petri*. Voir *l'Evangelo secondo Matteo* (traduction de l'allemand Brescia, 1957, pp. 457-490. La Sainte Bible de l'Ecole Biblique de Jérusalem (Paris, 1956), voit en *I Petri* 3 : 19, « une allusion probable à la descente du Christ dans l'Hadès » (p. 1601).

tament qui n'ont pas connu le Christ[3]. A la solution de ce problème se trouve liée la foi chrétienne dans le triomphe du Christ sur la mort. La visite du Seigneur au šéol, ou royaume de la mort, est une garantie de vie et de résurrection pour tous les hommes. Saint Ephrem note l'importance de ce fait, en précisant que le Christ est descendu en un lieu d'où personne ne sortait, une fois qu'il s'y trouvait, et d'où cependant Il est sorti sans qu'aucun pouvoir ait pu l'en empêcher. C'est dans ce fait que saint Ephrem voit le triomphe définitif de la Vie sur la Mort. Après cette victoire, l'homme peut et doit espérer que Dieu se montrera généreux envers l'homme pour la vie de l'au-delà, malgré la mort par laquelle Il l'aura fait passer. Le Docteur syrien traite de ces questions dans les « *Carmina Nisibena* »[4] que nous citerons plusieurs fois ; mais l'importance de cet ouvrage pour l'étude qui nous occupe ne nous dispensera pas de nous arrêter à d'autres écrits d'Ephrem.

Le šéol.

Le premier point qui attire l'attention de celui qui lit les *C. N.* est l'importance qu'y tient la Mort, au point qu'elle y est personnifiée. Non pas que cette personnification soit une invention littéraire du saint Docteur : nous rencontrons déjà l'idée dans l'Ancien et le Nouveau Testaments[5], et, dans les écrits apocryphes qui traitent de la descente aux enfers, il en est parlé abondamment[6].

---

3. J. Daniélou, p. 259.

4. Ed. G. Bickell, *Carmina Nisibena*, Leipzig, 1866. Nous le désignons par le sigle *C. N.* au cours de cet article.

5. Cf. dans l'Ancien Testament : *Prov.*, *30* : 16 et *Isaïe*, *38* : 18 ; et, dans le Nouveau Testament : *Rom.*, *6* : 9 ; *I Cor.*, *15* : 26 ; *Col.*, *2* : 15.

6. Voir *Testament des Douze Patriarches* (cf. Daniélou, pp. 23-24, et la question particulière de la lutte du Christ avec l'Ennemi, pp. 264 et ss.). *Evangile de Barthélemy*, du IVe siècle, et écrit probablement aux environs d'Alexandrie (cf. E. Tisserant - A. Wilmart, *Fragments grecs et latins de l'Evangile*

Aphraate lui aussi personnifie la Mort, quoiqu'il dramatise, moins que saint Ephrem, les vicissitudes par lesquelles elle passa, lorsqu'elle s'affronta avec le Christ dans le šéol.

Tout au long des *C. N.*, la Mort s'érige en interprète des idées de saint Ephrem. La Mort nous explique ce qu'est le šéol. C'est le lieu de rendez-vous de tout vivant (*Job, 30* : 23). Aussi est-ce pour la mort un motif de vaine gloire que tous aient à subir sa domination. Dans les *C. N., 38* : 36-40, il nous la présente toute fière des services qu'elle rend aux hommes, toujours intègre et juste dans l'accomplissement de sa tâche. La Mort se considère comme la bienfaitrice et non pas comme l'ennemie des hommes. Mais, mises à part ces bonnes dispositions, elle est vorace [7]. Voici un exemple (*C. N., 39* : 4-5) où il est fait allusion au livre des *Nombres 16* : 31-33.

> Il y eut grand banquet au shéol
> Quand il eut englouti les gens de la maison de Coré ;
> Satan m'a préparé de grandes réjouissances,
> Quand il a mis la division parmi les lévites.
> Il a fait couler une source de lait et de miel sur une terre assoiffée
> En faisant descendre au shéol une bande de pécheurs.

---

de Barthélemy, *Revue Biblique* 10 (1913), pp. 160-190 et 321-368). De cet *Evangile* il y a des rédactions slaves et coptes, parmi lesquelles se trouve le *Livre de la Résurrection de Notre Seigneur* (M. R. JAMES pense qu'il s'identifie avec l'*Evangile*, cf. *The Journal of Theological Studies* 6 (1905-1906) p. 584 ; voir la même opinion en TISSERANT - WILMART pour qui il n'est question que « d'une pâle survivance de la même tradition littéraire qui a donné naissance à l'Evangile grec de Barthélemy », *o. c.*, p. 352). Autre Apocryphe : *Actes de Pilate* qui est la seconde partie de l'*Evangile de Nicodème*, ouvrage tardif (V[e] siècle), mais transmettant une tradition très ancienne, du II[e] siècle (C. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1876, (2[e] édit.) p. LXVIII). Ne pas oublier les *Odes de Salomon* (II[e] siècle), particulièrement l'ode 42, (éd. W. BAUER, *Die Oden Salomos, Kleine Texte 64*, Berlin, 1933, p. 78).

7. Ainsi apparaît-il dans l'Ancien Testament : *Prov*, *30*-15-16 ; *Is.*, 5 : 14.

Dans l'hyme 48 *Contre les Hérétiques,* strophe 7, saint Ephrem compare le sort des fils de Coré et de Dathan au sort d'Elie (Cf. *II Rois, 2* : 11). Le contraste apparaît, entre la hauteur (*raumo*) où était monté le prophète, et la profondeur (*t^ehûmo*), où, au contraire, ils trouvèrent leur perte[7a]. Le šéol, lieu où règne la Mort, est une nécropole souterraine. Dans les Psaumes, « descendre dans la fosse » est une expression technique par laquelle est décrit l'avènement de la mort[8]. Saint Ephrem ne s'écarte pas de cette tradition. Mais la foi juive spécule assez rarement sur le šéol et ne se pose pas la question de savoir si le šéol est le sépulcre ou la maison des morts[9]. C'est dans une ambiance paléo-chrétienne que nous rencontrons réunies ces deux idées : un bon exemple est celui du *Logion* du *Pseudo-Jérémie* où il est dit que le Seigneur se souvient de ses morts qui étaient endormis dans la *terre de la sépulture :* εἰς γῆν χώματος. Il descend vers eux pour annoncer la bonne nouvelle du salut qu'Il leur apporte[10]. Les mots aussi bien que le texte décrivent un lieu où les justes dorment, et fait penser à un lieu spacieux[11], ce qui contraste avec la *terre de sépulture,* qui est une allusion concrète au sépulcre individuel[12].

7a. Ed. E. Beck, *Des hl. Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri 76,* Louvain, 1957.

8. *Psaumes 28 :* 1 ; *30 :* 4 ; *88 :* 5.

9. Voir récemment R. Martin - Achard, *De la mort à la résurrection,* Paris-Neuchâtel, 1956, p. 38.

10. Le *Logion* est cité d'après Justin, *Dialogue avec Tryphon* 72, 4. Le *Logion* tient une grande importance pour l'étude des sources du thème de la descente (cf. Bo Reicke, *The disobedient spirits and christian Baptism,* Copenhagen, 1946, pp. 18-19, et Daniélou, *o. c.,* pp. 260-261).

11. L'idée de la descente est explicite κατέβη et en conséquence l'est aussi « la localisation de l'habitat des morts dans un lieu situé dans les profondeurs de la terre » (Daniélou, p. 260).

12. Voir H. G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon,* s. v.

Donc pour saint Ephrem le šéol est souvent le lieu des morts, mais il y a des textes où se combine le šéol-sépulture et le šéol-maison des morts [13].

En ce šéol ainsi localisé, il est une loi imposée par la mort : c'est la loi du silence et de l'isolement (*C. N. 65* : 57-58). Ses portes sont en effet infranchissables. Mais voici que le Christ y fait irruption et sa voix retentit dans le silence, et ses clefs ouvrent les portes fermées [14]. Arrêtons-nous à considérer l'œuvre réalisée par le Christ au šéol lui-même.

La visite du Christ au šéol.

Il convient de rappeler, pour étudier ce thème, que saint Ephrem distingue assez bien la portée que la visite du Seigneur pouvait avoir à l'égard de quelques hommes (qui ressusciteront, comme l'indique Matthieu ch. 27, v. 52-53), et celle de cette visite du Christ sur l'ensemble des hommes. Nous ne rencontrons pas une distinction semblable dans beaucoup d'écrits judéo-chrétiens, qui sont pourtant d'un grand intérêt. En réalité ce serait assez délicat de cataloguer les différents documents selon une relation plus ou moins directe avec *Matthieu 27* : 52-53.

La première question serait : En quoi consiste le salut des justes de l'Ancien Testament ? La seconde : Le Christ libère-t-il seulement leurs âmes du šéol, ou bien ressuscite-t-il aussi leurs corps ? Et même la question plus générale, à savoir : la conception de la libération des Justes de l'Ancien Testament, que commentent quelques

13. Textes plus clairs dans *C. N. 36* : 184-194 et *41* : 183-190.

14. *C. N.* 37, 112-118. Chez les Syriens, l'expression « *les portes de l'enfer* » (*Matt. 16* : 18) a été traduite parfois par « les verrous du royaume de la mort » ; voir R. Köbert, *Zwei Fassungen von Mt. 16, 18 bei den Syrern, Biblica 40* (1959), pp. 1018-1020. En conséquence le pouvoir du Christ comme sauveur se manifeste du moment que les « verrous » ne lui résistent pas, même lorsqu'ils sont bien fermés (*C. N. 36* : 172-174).

documents judéo-chrétiens, peut-elle ressortir de ce verset de *Matthieu* 27 : 52 ?

Comme on le voit, la réponse à toutes ces questions supposerait un travail ardu d'analyse qui déborde les limites de mon propos[15]. Dans saint Ephrem, la réponse n'est pas aussi complexe : le saint Docteur simplifie les questions en distinguant entre l'effet immédiat et anecdotique de la visite du Christ aux enfers (allusion à *Mt.*, 27 : 52), et l'importance manifeste que prend l'action du Seigneur, considérée comme triomphe sur la Mort et

---

15. Le travail consisterait à analyser document par document. En résumé, je ne vois pas une pleine identification entre la *libération* des justes et la *résurrection* des justes, sauf dans l'ode 22 de Salomon, vv. 8-10 (éd. Bauer, p. 44). Dans le *Logion du Ps. Jérémie* (*Dial. avec Tryphon*, 72,4) le P. DANIÉLOU voit une combinaison de libération et de résurrection (pp. 260-261). Cependant je crois que le *logion* donne seulement à penser que le « Christ annonce la bonne nouvelle » et, rien de plus. Dans la transcription du *Logion* que nous donne IRÉNÉE (*Adv. Haer.*, IV, 33, 1) il est dit que le Christ « libère et sauve » ; donc libération, et non résurrection. Cela est clair dans le *Pasteur* (*Parab. IX*, 16, 5, 7). Le même P. DANIÉLOU croit que le *Pasteur* n'a aucune allusion à la résurrection des justes (p. 263). Le *Testament des Douze Patriarches* parait unir à l'action du Christ au šeol la résurrection des justes : « l'enfer est dépouillé » équivaudrait à « la résurrection des saints » (DANIÉLOU, p. 264). De toute façon, l'équivalence est un peu douteuse, parce que dans les *Actes de Pilate*, on dit aussi que dans le šéol « n'est resté aucun mort » (chap. VII, XXVII, 1) et cependant il est spécifié que seuls ressuscitèrent quelques-uns de tous les justes libérés (ch. XI, XXVII). La *Doctrine* d'*Addaï* entend que le Christ au šéol « a ressuscité beaucoup de morts » (éd. G. PHILLIPS, *The Doctrine of Addai the Apostle*, Londres, 1876, p. 12, ligne 19). Pour ne pas allonger cette note, signalons seulement qu'il y a des écrits très importants, comme *L'Evangile de Pierre* et *L'Epître des Apôtres*, dans lesquels le texte de *Mt. 27 :* 52-53 et la libération des justes — quelle qu'elle soit — restent séparés du thème de la descente. Voir l'*Evangile*, vv. 41, 42 (éd. L. VAGANAY, *L'Evangile de Pierre*, Paris, 1930, pp. 300-302, et *L'Epître*, v. 27 (éd. du texte éthiopien L. GUERRIER-S. GRÉBAUT, *Patrologia Orientalis* XI, 3, p. 209).

comme instauration de la vie pour les hommes, là où auparavant régnait la destruction.

Cependant cette distinction entre le retentissement des actions du Seigneur ne signifie pas que les justes ressuscités dont il est question dans Matthieu n'ont aucune relation avec l'œuvre générale du Christ au šéol : les justes ressuscités sont, dans la pensée de notre auteur, à la fois des témoins de la visite du Christ au šéol, et aussi les hérauts de l'action du Seigneur [16]. Comme Ephrem lui-même le dit dans son commentaire du *Diatessaron,* la résurrection des justes fut un *écho* de la mort du Christ [17].

Mais cet effet immédiat de la descente du Christ au šéol, ne doit pas nous faire perdre de vue l'enseignement fondamental de l'œuvre de saint Ephrem, qui est de mettre en scène le triomphe du Christ au šéol.

Le P. Daniélou a noté qu'avec le *Testament des douze apôtres* apparaît dans la littérature judéo-chrétienne l'idée d'un conflit entre le Christ et l'Ennemi [18]. Bien d'autres documents se sont fait l'écho de cette lutte et de la victoire du Seigneur, par exemple les *Actes de Pilate* et le *Livre de la Résurrection de Notre Seigneur* [19]. J'ai

---

16. Les textes . *C.N. 36 :* 134-136 ; *66 :* 5-8 ; *50 :* 69-74, se réfèrent expressément à la résurrection des justes, opérée par le Christ dans le šéol, en entrant dans la demeure de la mort. *C.N. 50 :* 91-92 et 97-98 dit que « Jésus nous explique les mystères du šéol... » et qu'il « envoya des témoins de sa venue » en ce lieu.

17. Ed. L. Leloir, *S.E. Commentaire de l'Evangile concordant, CSCO, Scriptores Armeniaci* 1, Louvain, 1953 ; cité selon la traduction *CSCO, Script. Arm.* 2, Louvain, 1954, pp. 216 et 219.

18. *O. c.*, p. 264. Le P. Daniélou signale la relation avec *Col., 2 :* 15.

19. Les *Actes de Pilate* (voir note 6) racontent avec prolixité le triomphe du Christ sur les puissances ennemies tout au long de leurs chapitres. *L'Evangile de Barthélemy* consacre à ce thème ses 20 premiers versets ; et *Le Livre de la Résurrection*

remarqué que saint Ephrem a beaucoup de points de contact avec les *Actes de Pilate,* bien qu'il ne pousse pas cette lutte jusqu'à la vision apocalyptique qu'ont les *Actes* dans le récit de la descente, et qu'il reste assez pondéré [20].

Pour étudier la victoire du Christ sur la mort ainsi que la répercussion de ce fait sur la vie des hommes, nous allons étudier quelques textes de l'écrivain syrien, que nous diviserons en deux groupes : les textes polémiques contre Bardesane et son école, et les textes consacrés à la résurrection d'Adam. Il convient d'étudier les uns et les autres séparément.

Doctrine théologique des « Mimré ».

Les « Mimré » que saint Ephrem a écrits contre Bardesane le font considérer comme un bon polémiste [21]. Le saint réduit à l'absurde les fantaisies des disciples de Bardesane qui, un siècle après la mort de leur maître, vivaient encore de son prestige [22]. L'un des points

---

de Notre-Seigneur, en partie identique à *l'Evangile* (voir note 6), raconte cette victoire (cf. éd. E.-A. Budge, *Coptic Apocrypha in the dialect of Upper Egypt*, Londres, 1913, pp. 181 et ss.).

20. Je pense aux *C.N.* en les comparant avec les *Actes de Pilate.* Les deux écrits parlent d'un conciliabule des puissances ennemies. Tant dans les *C.N.* que dans les *Actes de Pilate*, nous rencontrons des discussions faites par les puissances ennemies pour savoir si le Christ est oui ou non Dieu. Les deux écrits font dire à la Mort que le Christ est Dieu. Les deux aussi notent que Jean-Baptiste a accompli une mission de prédication au šéol. L'un et l'autre documents racontent que la Voix fut comme un tonnerre en cette demeure de silence qui avait ses portes fermées et ses verrous scellés.

21. Ils sont édités dans le vol. II de C.-W. Mitchell, A. Bevan, F.-C.Burkitt, *S. Ephrem's Prose Refutations of Mani, CSCO, Script. Syr 78,* Louvain, 1957.

22. La mort de Bardesane se situe dans les années 222-223. Le personnage prête à discussion. Les notices d'Eusèbe (*H.E.* 4, 30) sont contradictoires ; cf. F. Nau, *Patrologia Syriaca* II, p. 496.

discutés en ces « Mimré » est la résurrection des corps ; la polémique cependant est centrée autour de la descente du Christ au šéol.

Le premier point qu'il expose aux disciples de Bardesane est que le Christ revient de son voyage au šéol avec son corps. Voici les paroles d'Ephrem :

> [Bardesane] ne comprend pas que le Christ fait revivre le corps qui était mort en Adam. Les clous témoignent de sa mort ; les anges témoignent de sa résurrection ; et les clous qui sortirent de la forge furent une forge pour notre foi. Leur trace a montré à Thomas que ce n'était pas l'âme seulement qui était ressuscitée [23].

Les partisans de Bardesane admettent l'argument d'Ephrem, mais ils s'en servent dialectiquement pour défendre leur théorie que le corps ne ressuscitera pas. La version que le saint nous donne de l'argumentation de ses adversaires est celle-ci :

> Voyant que, de tous les corps qui meurent, seul le corps de Notre-Seigneur est ressuscité, Bardesane croit avec erreur que ce sont les âmes que Notre-Seigneur a ressuscitées [24].

En voici une autre :

> Bardesane insiste de cette manière : si ces corps sont morts en Adam, il aurait fallu à Notre-Seigneur, en sa venue, qu'il ressuscite les corps du tombeau. Mais s'il n'a pas ressuscité les corps, il est clair qu'Adam par son péché a introduit la mort de l'âme, et que, les âmes qu'[Adam] a fait descendre au shéol, Notre-Seigneur les a fait remonter avec Lui [25].

Pour réfuter ces erreurs, saint Ephrem n'entre pas sur le terrain de ses advesaires ; et moins encore réfute-t-il directement leurs arguments. Le saint se limite à ex-

---

23. « Mimro » 78, *o. c.*, p. 163-164.
24. « Mimro » 91, p. 167.
25. « Mimro » 79, p. 164.

pliquer à ses adversaires un point fondamental : le lien authentique qui existe entre la mort d'Adam et la résurrection du Christ. Notons qu'Ephrem ne nie pas que les âmes soient au šéol, — bien au contraire, il l'admet — mais il explique que l'œuvre de la Rédemption n'est pas partielle ; elle est totale. Ecoutons-le :

> Adam n'a pas tout détruit au moment où il est mort et tombé (au shéol), mais il est mort au moment de son péché, et le monde est mort au moment de la sentence ; de même, Notre-Seigneur a tout ressuscité ; non pas au moment où il est ressuscité, mais, Lui, Il vit par son triomphe, et le monde vit par les arrhes (*rahbûno*) (qu'Il nous a données) [26].

Dans ce texte, il y a un parallèle entre l'œuvre d'Adam et ses conséquences sur les hommes, et l'œuvre du Christ et ses répercussions sur ceux qui croient en Lui. Qu'on se rappelle le chapitre 5 de l'*Epître aux Romains*. Le triomphe du Seigneur signifie en effet l'instauration d'un ordre nouveau de valeurs. Par le péché le monde est mort, et par la résurrection du Christ le monde vit. Là où auparavant opérait un ferment (*ḥᵉmîro*) de mort [27], il y a un autre ferment à l'œuvre celui de la résurrection. Adam est la preuve (*taḥwîto*) que tout homme se corrompt (*etḥabal*) [28] ; le Christ est le modèle et la garantie de la nouvelle vie :

> C'est un exemple en Lui qu'Il a dépeint, une ressemblance qu'Il a tracée, un miroir en son corps qu'Il a fixé... Il ressuscita, et revêtit la gloire, enseignant que quiconque agirait de même, de même serait glorifié ; [ou] combattrait, de même serait illustré ; [ou] vaincrait, de même serait couronné [29].

Saint Ephrem n'a pas donné une analyse de ce qu'il y avait avant la venue du Christ et de ce qu'il y a eu

---

26. « Mimro » 75, p. 163.
27. « Mimro » 91, p. 167.
28. « Mimro » 69, p. 150.
29. « Mimro » 88, p. 66-167.

ensuite ; mais, dans une vision prophétique, il chante la victoire sur la Mort, et voit que si, auparavant, il y avait partout la Mort, ensuite, grâce au Christ, il y a la vie. L'œuvre opérée est une guérison radicale, et c'est ici que la préoccupation judéo-chrétienne pour les justes de l'Ancien Testament acquiert tout son sens, si l'on tient compte que l'on suppose une action restauratrice du Christ, opposée à celle qu'avait faite Adam dans le monde par son péché. Ephrem nous dit que la conséquence du péché d'Adam est de ne plus avoir la vie : le serpent a soufflé en Adam [30], et son haleine mortelle l'a fait mourir, lui et tous ceux qui devaient venir ensuite. Même les justes étaient soumis à cette loi de la mort. Voici, par exemple, le cas de Lazare tel qu'il est commenté par le saint Docteur :

> Si Lazare, quand il mourut, était monté au thalame de lumière, Notre-Seigneur lui aurait fait du tort en renvoyant son corps en sa prison (opinion des hérétiques) ; mais comme l'avait dit Notre-Seigneur à Marthe : « Ton frère ressuscitera », d'où dit-Il qu'il ressuscitera ? d'en haut (*men rawmo*) ? ou d'en bas (*men ʿumqo*) ? [31].

Le Christ est descendu dans ce lieu d'en bas pour donner la vie, pour instaurer la vie en ce même endroit. C'est sa bonté (*ṭaybûto*) qui a fait sortir l'homme de ce lieu redoutable [32] où allaient tous les hommes avant la venue du Christ. Mais le Christ est entré au šéol comme remède de vie [33]. La mort même du Christ a répandu un

---

30. *Hymne sur le Paradis 4 :* 4. Ed. E. BECK, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Paradiso und contra Julianum, CSCO, Script. Syr* 78, Louvain, 1957.

31. Mimro 85, p. 165. L'expression « thalame de la lumière » (*gnûn nûhro*) a été étudiée par G. WIDENGREN, dans *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, Uppsala, 1946, pp. 109 et 116, où elle est déclarée aussi commune aux manichéens qu'aux syriens.

32. *Hymnes sur les Confesseurs et les Martyrs*, dans Th-J. LAMY, *S.E. Syri Hymni et Sermones III*, col. 675-676.

33. L'idée du Christ comme médecin apparaît bien des fois chez saint Ephrem : le Christ est « *sam ḥâyé* » dans *C.N.*

parfum (*rîḥo*) qui est parvenu jusque dans le šéol (*C. N. 50 :* 76-78).

Le Christ apparaît comme le *feu vivant* qui fait fondre les ténèbres « obscures et froides » de la maison des morts (*C. N. 36 :* 179-183). Cette présence *mystérieuse* du Christ au šéol inaugure le royaume de la Vie.

Mais il faut se souvenir que la guérison radicale opérée par le Christ ne commence pas au šéol, mais qu'elle y a son accomplissement. La raison en est claire. Le Seigneur, comme *médecin,* guérit le péché avec des commandements (*fuqdôné*) et non pas avec des médicaments (*sammôné*), parce que le serpent avait fait du mal à Adam, non pas avec les dents, mais par un conseil (*melko*) [34]. Or ces commandements ne pouvaient être prêchés qu'aux *vivants,* parce qu'au šéol « on ne peut plus convertir » [35].

Mais il est encore une autre raison dont Ephrem ne laisse pas de se servir contre ses adversaires, à savoir que le Christ ne s'intéresse pas seulement aux âmes, mais à l'homme tout entier [36] pour instaurer la vie et donner l'occasion aux hommes de commander sur la terre sa

---

34 : 131-133 ; *36 :* 179-183. Voir aussi Lamy I, col. 156. Considérer Dieu comme médecine et comme médecin est un vieux thème mésopotamien ; cf. Widengren, *o. c.*, pp. 129-131. Monneret de Villard a étudié le thème du Christ *médecin* en relation avec l'offrande de myrrhe faite à l'enfant Jésus par les Mages, dans *Le Legende orientali sui Magi Evangelici*, Cité du Vatican, 1952, pp. 91 et ss.

34. « Mimro » 86, *o. c.*, p. 166.

35. *C.N. 36 :* 208-209. Ce vers rappelle *Isaïe 38 :* 16. Par cette phrase des *C.N.* je pense que l'on peut écarter l'idée que saint Ephrem ait pensé à la descente comme une œuvre d'évangélisation et de conversion des pécheurs, tel que paraissait l'indiquer le texte de la *Iª Petri 3 : 19*, et tel que l'ont cru les Alexandrins, (voir Vaganay, *o. c.*, p. 302, et Reicke, *o. c.*, p. 27 ss.). Dans les œuvres de saint Ephrem je n'ai rencontré aucune citation de la *Iª Petri*, contrairement à l'opinion de Reicke (*o. c.*, p. 22) à propos de *C.N.* 35 : 75-90.

36. Mimro 87, p. 166.

victoire personnelle sur la mort. L'initiation a commencé lorsque ont commencé à s'accomplir les commandements prêchés par Lui. Accomplir les commandements, c'est déjà vivre la vie chrétienne. Ainsi faut-il comprendre que le Christ est descendu au šéol pour terminer l'instauration de la Vie. Au šéol s'achève ce qu'il avait commencé à opérer sur la terre des vivants.

La résurrection d'Adam.

Ce thème peut paraître insolite, mais la clarté des textes ne laisse aucun doute sur l'intention de notre écrivain. La résurrection d'Adam est annoncée et justifiée dans les *C. N. 36 :* 210-222 :

> Roi Jésus, (dit la mort), reçois ma prière, et avec ma prière prends pour toi le butin ; emporte pour toi Adam, le grand butin.
> En lui sont cachés tous les morts ;
> de même que, quand je l'ai reçu,
> tous les vivants étaient cachés en lui.
> Je te donne comme premier butin le corps d'Adam ;
> Monte maintenant, règne sur tous.
> Quand j'entendrai ta trompette, moi-même de mes mains,
> Je ferai sortir les morts à ta rencontre.

En son commentaire du *Diatessaron,* Ephrem dit que le Seigneur a laissé déjà ses linges au tombeau (*Luc 24 :* 12), pour nous apprendre qu'*Adam est entré au Paradis* « sans vêtement, comme il était avant de pécher.. Comme il était vêtu à sa sortie, il devait être dévêtu à sa rentrée » [37].

Le thème se répète dans les *Hymnes sur le Paradis,* et le texte comporte une curieuse comparaison entre Adam et Moïse. Cette comparaison, comme nous allons le voir, est une confirmation de plus en faveur de la résurrection d'Adam. Voyons *l'Hymne sur le Paradis IV :* 6 :

---

37. Leloir, trad. p. 233, n° 23.

Moïse, ayant douté, vit mais n'entra point
En la terre promise : le Jourdain fut la limite.
Adam, ayant fauté, du jardin de la vie sortit :
Le chérubin fut la clôture. Mais ensevelis
Tous deux par Notre-Seigneur, en la Résurrection
Ils entrèrent, Moïse en ce pays, Adam en Paradis.

Il faut penser qu'Adam ressuscita véritablement, parce que le terme de la comparaison est Moïse ; or, de la résurrection de Moïse, Ephrem n'a aucun doute. Plus encore : la résurrection du législateur juif sert au saint pour polémiquer contre les gnostiques de son temps[38]. Même dans l'homélie 48 *Contre les Hérétiques,* strophes 8 et 9, il parle de la résurrection de Moïse en termes qui ne laissent aucun doute : Moïse est ressuscité, « parce que c'est [uni à] son corps qu'il a parlé au Seigneur sur la montagne de la Transfiguration. Il n'a pas parlé par intermédiaire, en assumant une apparence (*dômyûtô*) corporelle ». Remarquons bien : la résurrection de Moïse ne doit pas être mise par nous en relation avec la résurrection de quelques justes de l'Ancien Testament (*Mt., 27 :* 52), car Moïse est ressuscité avant la visite du Christ au šéol. Mais ici nous ne chercherons pas à connaître le sens que peut avoir le texte cité plus haut : Que Moïse soit ressuscité pour entrer dans la terre promise, c'est une question en marge du présent travail[39]. Ce qui nous intéresse ici, c'est la portée de la comparaison établie par saint Ephrem : Adam est vraiment ressuscité, si sa résurrection peut être comparée à celle de Moïse, laquelle a été une vraie résurrection.

Ainsi, dans la pensée du Docteur syrien, c'est la résurrection d'Adam qui résume la tradition théologique de la descente du Christ aux enfers. En Adam étaient représentés tous les hommes ; la résurrection d'Adam n'est pas une parabole, mais un fait, — le Christ l'a véritablement

---

38. Leloir, p. 137, n° 9.

39. A propos des résurrections rapportées dans l'Ancien Testament, voir Riesenfeld, *La descente dans la mort*, dans *Aux sources de la Tradition chrétienne* (Mélanges M. Goguel), Paris-Neuchâtel, 1950, p. 208.

tiré du šéol —, fait qui a une valeur universelle, de même que le péché d'Adam fut le péché de tous et de chacun des hommes.

La Théologie de la descente chez saint Ephrem.

Dans ce thème de la descente, il y a, comme l'a noté le P. Daniélou, une transition du salut de quelques-uns à la victoire totale du Christ[40]. Jusqu'à quel point pouvons-nous voir le triomphe du Christ concrétisé dans le fait que « quelques-uns ressuscitent » (*Mt., 27 :* 52-53) ou de ce que plusieurs montèrent avec le Christ au moment de l'Ascension ? C'est une question difficile à résoudre et sur laquelle nous ne nous pencherons pas en ce moment. Il est certain que les écrits judéo-chrétiens ont traité en fait du thème de la descente d'une manière *historique :* toutes les différentes versions réduisent la théologie du fait à un salut des justes de l'Ancien Testament, quoiqu'en faisant parfois allusion à la victoire du Christ.

Saint Ephrem au contraire a vu la descente d'une manière plus *théologique*, comme le prouvent les "mimré" et le texte relatif à la résurrection d'Adam. Le saint se préoccupe, non d'une résurrection anecdotique des justes, mais de la victoire du Christ en elle-même. Cette victoire se fait en deux temps : au premier, durant la vie du Christ sur la terre, le Seigneur apparaît comme le *médecin* qui guérit les hommes en donnant de nouveaux commandements, dont l'accomplissement fournira la possibilité de vivre la vie qui ne finira ni avec la mort, ni au šéol. En un deuxième temps, le Christ tirera Adam du šéol comme butin, comme le symbole de ce que sa victoire sur la mort est la victoire qui touche tous les hommes.

L'importance de l'action du Christ, ainsi que la répercussion du fait sur toute l'humanité, peut se résumer en une phrase d'Ephrem dans son commentaire du *Diatessaron :*

---

40. *o. c.*, p. 259 et pp. 263-264.

> Notre Seigneur, après avoir ressuscité son corps du tombeau, envoya ses apôtres au milieu des nations ; et elles se convertirent parfaitement et eurent la vie en plénitude [41].

Grâce au Christ, l'homme a la possibilité de vivre « parfaitement et en plénitude » la vie terrestre, faisant d'elle une vie qui ne finit pas avec la mort. La vie physique a son fondement dans l'air qui alimente tout (*Hymne sur le Paradis 9 :* 14). La nouvelle vie, la vie chrétienne, s'alimente à un autre air, un air « spirituel ». L'air terrestre est l'image (*ṭufso*) du second air qui alimente les « spirituels » (*Hymne sur le Paradis 9 :* 10 et 16). Cet « air » spirituel est l'air de la vérité du Christ, selon l'explication de l'homélie 80 *sur la Foi* [42]. Ce sont les apôtres qui continuent en ce monde l'œuvre commencée par le Christ. Ce sont eux qui canalisent la vie qui doit être vécue « parfaitement » et « en plénitude ».

Javier TEIXIDOR.

---

41. LELOIR, pp. 103-104.

42. Ed. de E. BECK, *Des hl. Ephraem des Syrers Hymnen De Fide, CSCO, Script. Syr.* 73, Louvain, 1955.

UNE LETTRE INÉDITE DE PHILOXÈNE DE MABBOUG A UN JUIF CONVERTI ENGAGÉ DANS LA VIE PARFAITE

Voici une nouvelle lettre inédite de Philoxène de Mabboug[1], dont nous donnons ici une traduction française.

Le texte syriaque de cette lettre se trouve au British Museum, dans le manuscrit *Add.* 14.726. Il s'étend du folio 10 r° ligne 1, au folio 11 v° ligne 18. Il est écrit sur papier, en pleines pages, chaque page contenant de 37 à 38 lignes, en serṭo, d'une écriture régulière et très lisible du Xe siècle (cf. W. Wright, *Catalogue...* p. 828). Le texte est correct, presque sans faute ni rature.

Le destinataire est un Juif converti, déjà bien engagé sur le chemin de la perfection, et désireux de « *sentir* » Dieu, c'est-à-dire d'atteindre l'union avec Lui.

Philoxène le félicite d'abord d'avoir pris le bon chemin pour y parvenir, non pas celui des paroles vaines, mais celui de l'*ascèse* du corps et de l'esprit (§§ 1-5).

Il l'exhorte à cultiver davantage encore le *silence,* tant extérieur qu'intérieur, condition essentielle pour *sentir* Dieu, pour parler avec Lui, pour vivre avec Lui (§§ 6-8).

---

1. Pour les références bibliographiques sur Philoxène, voir *Une lettre inédite de Philoxène de Mabboug à un avocat, devenu moine, tenté par Satan,* dans *L'Orient Syrien* n° 18 (V, 1960, 2), pp. 183-196.

Ainsi l'« homme nouveau », que tous revêtent au baptême, mais que la plupart ensevelissent en eux, pourra-t-il en lui vivre et se développer au maximum en tous ses membres (§§ 9-11).

Voici donc ce converti devenu Israël par excellence, au double titre de la naissance et de l'élection divine, merveilleusement prédisposé à être regreffé sur son olivier naturel (§§ 12-14).

Tel est le chemin pour aller voir Dieu face à face (§§ 15-16).

Par la pureté corporelle et spirituelle (§§ 17-20).

Avec le Christ à ta droite pour te défendre (§ 21).

Adresse finale (§ 22-24).

On retrouve ici les thèmes — chers à Philoxène (cf. ses *Homélies*), — de l'*ascèse* progressive du corps et de l'âme, par les travaux ou exercices (*'amlè*) et le silence (*šélio*). Mais ce qui est frappant, c'est le ton de celui qui écrit la lettre. Tout en protestant de son inexpérience personnelle (§ 22) et de la rareté, à l'époque, de ces grâces d'union (§ 15), il manifeste son enthousiasme pour la recherche de Dieu. Il s'agit de le *sentir*, (le mot est répété 16 fois : §§ 6, 6, 7, 7, 7, 9, 9, 10, 11, 11, 13, 15, 20, 20, 20, 20,) pour avoir part à cette joie rayonnante (§ 18), à cet émerveillement (§ 5) dans la rencontre de la science divine personnifiée et vivante (§ 4) :

> Car celui qui *sent* le goût de cette douceur éprouvée, du simple fait qu'il l'a goûtée ne fût-ce que du bout du petit doigt, est attiré par la grâce à monter s'attabler au banquet des opulentes félicités de la science divine (§ 7).

Non moins remarquable est la tendresse manifestée à ce Juif converti : de par son appartenance à la race d'Israël, il est prédisposé aux grâces d'union les plus hautes (§ 12-14).

La lettre a été divisée en 24 paragraphes, avec quelques sous-titres.

M. Albert,
Attachée de Recherches au C.N.R.S.

Traduction

LETTRE D'EXHORTATION DE SAINT PHILOXÈNE DE MABBOUG, envoyée à un baptisé (venu) du Judaïsme, engagé dans la vie parfaite.

---

1. *Introduction et félicitations*[1]. J'attendais jusqu'à présent que ce fut de la part de ta Charité qu'on m'écrivît en premier, parce qu'il convient que, de ceux qui sont établis en haut, le Bien descende à ceux qui sont établis en bas. Mais comme aussi les grands qui sont établis dans les hauteurs du Bien sont semblables à Dieu, comme Lui ils condescendent à recevoir, même de la part des petits, des dons méprisables.

2. Quant à nous, outre que le fait de te saluer est pour nous un réconfort, et en même temps l'occasion d'acquitter une dette, nous sommes surtout incités à t'écrire en raison de la joie éprouvée à entendre parler de tes exploits. Car tu as bien commencé, et nous espérons que tel ton commencement, telle aussi sera ta fin. (l. 10) La plante en effet, qui au commencement porte vigueur et beauté, donne espoir à ceux qui la voient, que finalement elle aboutira à de nombreux fruits ; de même, celui qui contemple la science et s'initie à elle, atteindra sa fin dans la sagesse.

3. *Les deux voies et leurs exigences.* Il y a en effet deux voies pour aller à Dieu : le chemin austère des travaux (*'amlè*) corporels, et le sentier étroit des pensées spirituelles. Car, alors qu'il n'y a qu'un homme à faire

---

1. Les sous-titres et les numéros des paragraphes ne sont pas dans le texte.

route, c'est sous deux formes que le voyage apparaît, comme nous l'a montré la parole de notre Sauveur : « Etroite est la porte, resserré le chemin »[2]. Le resserrement, il l'a attribué au chemin, et l'étroitesse à la porte, parce que c'est après avoir marché dans le chemin des travaux austères, qu'ensuite l'homme contemple la science étroite des mystères du Christ, de sorte qu'on reconnaît si sa science vient des travaux, et non pas des mots. Les mots, en effet, n'engendrent jamais que des mots, et si l'on part à la recherche (l. 20) de la science du Christ avec des mots, ce sont des mots que l'on trouve[3] devant soi.

4. Mais celui qui part à la recherche de cette science par les travaux et les austérités, c'est cette science elle-même en personne qui lui apparaît et qui se laisse palper par lui, et c'est elle qui l'amène à monter et à gravir ses plus hauts degrés, et à le rendre digne de parts de choix[4]. Car, lorsque ce sont les austérités qui l'ont fait approcher de la science, et les travaux qui l'ont attiré à l'idée de la sagesse, c'est la science du Christ qui le reçoit comme une bonne mère nourricière, exigeant de lui le contrôle des pensées, ainsi que les mortifications préalables des membres (corporels).

5. Car, de même qu'il est affligeant pour les membres d'abandonner la vie corporelle, de même c'est une peine pour les pensées de dépouiller les mouvements grossiers et charnels. Et, de même que l'homme ne revêt pas la vertu s'il ne s'est pas d'abord dépouillé du plaisir charnel, de même l'esprit ne peut (l. 30) revêtir l'émerveillement de la science spirituelle, s'il n'a pas arraché et rejeté loin de lui l'ombre du souvenir du monde. Comme si l'on disait: Si l'image corporelle n'a pas été complètement abolie de l'intellect, il ne recevra pas l'empreinte de l'image spirituelle.

---

2. *Mt., VII : 14.*
3. sans s^{e}yomé.
4. Cf. *Rom. IX :* 11, 12 ; *XI :* 5-7, 28.

6. *L'amour du silence, chemin pour trouver Dieu.* Or ceci se trouve grâce à ce silence que tu aimes, d'après ce que j'ai entendu dire. Car tu m'as enseigné que le silence t'est plus cher que tout autre chose, de telle sorte que je sais que tu as *senti* (rgeš) le Christ lui-même. En effet, si l'on ne comprend pas la parole du sage, on n'aime pas vivre avec lui, et si l'on n'a pas d'abord *senti* la puissance de la science de l'amour du Christ, on n'aime pas le silence qui fait approcher de Lui.

7. Car le désir de vivre avec le sage peut naître dans l'homme pour deux motifs : ou bien parce qu'il a *senti* la puissance de ses paroles, ou bien, parce qu'il aime s'instruire ; et pour deux motifs aussi, (f° 10 v°) l'homme choisit ce silence qui se situe pour Dieu hors du monde : ou bien, parce qu'il a atteint le degré de pureté de l'intellect qui fait *sentir* Dieu, ou bien, parce qu'il a entendu un autre parler de ce bien, et qu'il court afin de l'acquérir. Car celui qui *sent* le goût de cette douceur éprouvée, du simple fait qu'il l'a goûtée ne fût-ce que du bout du petit doigt, est attiré par la grâce à monter s'attabler au banquet des opulentes félicités de la science divine [5].

8. Donc, le silence matériel [6] introduit au silence spirituel, et le silence spirituel fait monter l'homme jusqu'à vivre en Dieu ; mais si l'homme cesse de vivre dans le silence, il n'aura pas d'entretien avec Dieu [7]. C'est pourquoi, tant que l'esprit n'aura pas fait taire toutes les trépidations de l'agitation du monde, il ne commencera pas à balbutier un entretien avec Dieu.

---

5. Cf. Philoxène de Mabboug, *Homélies*. Introd., trad. et notes par E. Lemoine. Paris, 1956 (Sources Chrétiennes) : n° 40 (Hom. II, p. 62) et n° 52 (Hom. III, p. 71).

6. Littéralement : « le silence du lieu » (*sigè*) distingué de l'*hésychia*, silence spirituel.

7. Littéralement : « *Si l'homme cesse de vivre en compagnie* ('*niôno*) *du premier, il n'aura pas d'entretien avec le second* ».

9. Faire vivre l'"homme nouveau" dans sa plénitude. En effet, chacun de nous, par nature, est (un homme) de silence ; car ceux qui ont été trouvés dignes ont revêtu l'homme nouveau [8] par le baptême de l'Esprit. Mais, bien que nous ayons été complètement revêtus, il y en a qui (le) *sentent* et d'autres qui ne (le *sentent*) pas [9], parce que le fait d'avoir été revêtu de l'homme nouveau relève [10] de la grâce ; mais le *sentir*, de la pratique de la joie [11].

10. Car pour celui qui, par des austérités et des travaux, s'applique à dépouiller le vieil homme tout entier, c'est l'homme nouveau tout entier qui se relève en lui. Celui qui coupe et rejette un seul de ses membres, *sent* lui pousser un autre nouveau (membre), correspondant à l'ancien qui a été coupé, tandis que, selon l'empressement de chacun, c'est deux ou cinq ou dix autres nouveaux (membres) qui, correspondant à ceux qui ont été coupés, poussent à leur place, selon la persévérance de celui en qui ils sont renouvelés. (C'est) l'Apôtre qui nous apprend à dépouiller complètement le vieil (l. 20) homme tout entier, avec toutes ses habitudes, et à revêtir l'(homme) nouveau, renouvelé à l'image de son créateur [12].

11. Ainsi donc, tu as bien « couru », jusqu'à *sentir* l'homme nouveau que tu as revêtu, à l'inverse de tous les autres (hommes) qui l'ont enseveli en eux : leur vieil homme a servi de tombeau à l'homme nouveau qu'ils avaient revêtu en sortant des eaux ; il n'est pas vivant en eux, il ne *sent* pas, il ne bouge pas, il ne fait rien de ce

---

8. *Rom., VI* : 3-6. Cf. *Gal., III* : 27 ; *Eph., II* : 15 et *IV* : 24.

9. Cf. Phil. de Mab. *l. c.*, n° 24 (Hom. I, p. 42) : *bien que nous ayons revêtu l'homme nouveau par le baptême, nous ne le sentons pas.*

10. En corrigeant le démonstratif *hoi* en pronom personnel *hi*.

11. *'amlô d^{e}ḥadûṯo*, litt. « *de l'exercice de la joie* ».

12. *Col., III* : 10.

qui lui convient, tout comme un mort dans le tombeau n'a aucune de ces activités.

12. *Alors, tu seras un vrai Israëlite.* Ainsi donc, étant bien d'Israël par le nom, tu es (aussi) Israël en réalité ; car étant de la race de ceux qui ont vu [13] Dieu, même corporellement, tu as encore ajouté l'(appartenance) spirituelle à la corporelle, afin d'appartenir doublement à (cette) race, car l'(appartenance) corporelle sans la spirituelle est vaine. Mais qu'intervienne la foi, il en sera honoré plus que quiconque celui qui, sans elle, (l. 30) serait méprisé et avili plus que tous les autres, car c'est l'esprit qui opère cette (appartenance) corporelle, laquelle, toute seule, est vaine.

13. De la sorte, avec elle tu seras doublement honoré, selon le témoignage de Paul donné au sujet de cette race, dont tu es [14] issu par nature : « Comme il leur sera plus facile alors d'être greffés sur leur olivier naturel ! » [15]. Car pour moi, j'ai la ferme conviction que si quelqu'un venant de cette race d'Israël s'est converti, outre qu'il en viendra à être plus grandement aimé du Maître de l'élection [16], en lui s'éveillera encore une plus grande aptitude à *sentir* les bienfaits du Christ. Et cette vie (divine) qui chez les morts — que sont les circoncis [17] — ne montre pas son action, en cet (homme) se manifestera (f° 11 r°) soit par une plus grande charité, soit par la vision de la science.

14. Quant à expliquer (ce) mystère : Pourquoi en est-il ainsi ? Je ne le puis pas, mais je comprends qu'il en est ainsi, soit par les bienheureux apôtres, soit par les autres qui issus de cette (même) race sont devenus les disciples du Christ.

---

13. Littéralement : « des voyants de Dieu ».

14. Mot corrigé par le copiste lui-même.

15. *Rom. XI :* 24.

16. *Rom. IX :* 11-12.

17. Cf. Phil. de Mab. *l. c.*, n° 6 (Hom. I, p. 29) : « *Les Juifs étaient morts* ».

15. *Le silence fait voir Dieu face à face.*

Admets donc et crois que ce bienfait lui-même, à savoir de paraître aimer le silence, et de *sentir* l'opération de l'Esprit, — ce qui, de nos jours, ne se trouve plus, sauf chez de rares personnes, — est apparu chez toi comme une grande grâce en réalité.

16. D'autre part, si tu persévères dans le silence extérieur aussi bien qu'intérieur [18], dans la purification de la pensée elle-même, et de tout ce qui peut être vu par l'œil et saisi par l'esprit, puis dans les austérités qui contribueront à fortifier ton faible corps, (l. 10) tu seras tout à fait digne de converser avec le Seigneur. De sorte que, délaissant le balbutiement actuel, où se trouve ton homme spirituel, tu seras élevé jusqu'à la parfaite conversation avec la science, et jusqu'à la vision, celle du face à face, amoureusement [19], ainsi que l'a dit Paul : « Maintenant, nous voyons comme dans un miroir ; alors, ce sera face à face » [20], selon la parole de notre Sauveur qui a dit : Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu » [21].

17. *Il faut la pureté corporelle et spirituelle.*

En effet, la pureté du corps, qui rejette seulement les désirs, ne voit pas Dieu ; mais la pureté du cœur [qui de plus rejette les mouvements secrets, peut voir Dieu] [22], selon le témoignage de Dieu même.

18. Cependant, la pureté du corps rapproche de la pureté du cœur et la pureté de l'âme recherche Dieu, parce que les désirs du corps sont des canaux et des portes qui font entrer les passions dans l'âme. Mais celui qui, en se mortifiant, domine les désirs du corps, bouche par son intransigeance (l. 20) ces canaux eux-mêmes. L'âme est par

---

18. Littéralement : « *le silence du lieu avec celui des pensées* ».

19. Adverbe construit sur *mḥabbᵉbô*.

20. *I Cor. XIII* : 12.

21. *Mt. V* : 8.

22. Dans la marge.

là pacifiée de ce qui la troublait, parce que les causes de son agitation ont disparu. Et elle commence à s'approcher de la joie rayonnante de l'homme nouveau qui a été purifié, et de la vision intellectuelle, pour s'appliquer à ce qui est situé au-dessus d'elle[23].

19. Car, de même que les yeux du corps sont levés vers l'âme, de même les yeux de l'âme sont levés vers les promesses spirituelles situées au-dessus d'elle. Et de même que le corps, une fois dégagé des entraves du [monde][24], vit facilement avec l'âme, de même l'âme, une fois dégagée des attaches des désirs corporels, vit aisément dans les mystères spirituels suspendus au-dessus d'elle.

20. Parce que, de même que l'âme est proche du corps et lui est unie, même si le corps ne la *sent* pas (margeš boh), de même ces choses spirituelles sont apparentées et unies à l'âme, même si l'âme ne les *sent* pas. (l. 30) Le corps, c'est seulement pour la satisfaction de ses besoins qu'il *sent* l'âme, et l'âme, c'est seulement par les sollicitations des paroles de la science des mystères qu'elle *sent* ceux-ci, sans toutefois aimer leurs réalités corporelles[25], mais (seulement) l'ombre de leur science ; car ce sont des paroles nouvelles, tirées de (ces mystères), et exprimées par des pensées psychiques.

21. *Mets le Christ à ta droite.*

C'est pourquoi, sois toujours tourné vers le côté droit, et voici que le Christ se tient à ton côté, comme le parfait modèle. De même, il faut que l'homme spirituel se représente en face de lui l'image de Satan qui se tient toujours constamment à gauche, et (d'autre part), à droite, le Christ ; car voici que le Christ se tient du côté le plus fort (f° 11 v°), afin que, grâce à sa puissance à Lui, ce qui est toujours

23. Cf. Phil. de Mab. *l. c.* n° 505 (Hom. XII, p. 449) : *c'est la nature du désir de l'âme, de désirer ce qui est plus haut qu'elle.*

24. Correction dans la marge ; le texte porte fautivement : « *corps* ».

25. Litt. *leurs corps.*

membres par nature penche du côté droit, (là où est) notre préposé [25a], car c'est de ce (côté) que se trouve notre Soutien, comme nous l'a révélé David, par la parole de l'Esprit qui était en lui : « Il est à ma droite, afin que je ne tremble pas » [26].

22. Adresse finale. J'ai écrit ces réflexions à ta Charité, non pas afin de t'instruire — ce serait en effet téméraire, même si cela me venait à l'esprit — mais je sais que tu aimes entendre tes serviteurs parler de ces choses qui existent effectivement pour toi. Pour moi, c'est (seulement) un peu de ces choses entendues en conversation que je t'ai fait écrire, tout comme dans un discours, pour faire l'éloge d'un roi, on n'ajoute pas dans sa louange pourpre, diadème ou autre chose, mais on glorifie (seulement) sa valeur personnelle.

23. D'autre part, pour que ma lettre soit pour toi l'occasion d'une aide continuelle, et que de plus elle te soit ainsi agréable, à toi (l. 10) et à tous les spirituels qui te ressemblent, afin que de tout homme ils entendent et apprennent — bien qu' (à vrai dire) ils n'apprennent pas, mais soient obligés de croire qu'ils apprennent — que c'est dans cet esprit même, que les premiers (progrès) seront conservés, et que les autres s'y ajoutent, et que c'est par l'humilité que l'âme est sanctifiée, et qu'elle sera rendue digne de nouveau excellemment de la vision divine. voici que je t'ai écrit, pour que tu m'écrives, sans plus prendre d'excuse, comme (tu l'as fait) jusqu'à présent.

24. Je t'adjure en Jésus, le Dieu que tu aimes : chaque fois que tu pries, souviens-toi de ma petitesse. Salue tout homme qui confesse que le Christ est Dieu, l'un de la Trinité, qui a souffert et qui est mort pour nous. A Lui, et à son Père, et à l'Esprit-Saint, gloire et reconnaissance pour son Economie vis-à-vis de nous, dans les siècles des siècles. Amen.

---

25 [a]. Si on lit *q^e^youman*. Mais si on lit *q^e^nouman*, ce serait *notre personne, nous-mêmes*.

26. *Ps. XVI* : 8 ; cf. *Act. II* : 25.

MIMRO DE JACQUES DE SAROUG SUR LES DEUX OISEAUX

Nous donnons ici la traduction française d'une homélie de Jacques de Saroug († 521) *Sur les deux oiseaux.*

Le texte syriaque se trouve dans le manuscrit Vatican syriaque 117, du folio 440 r° au folio 442 v°, (*daté de 523*, ce qui le rend presque contemporain de l'auteur). On l'a comparé au ms. Vat. syr. 114, folio 64 au folio 70 r° ainsi qu'au Vat. syr. 118, folio 243 r° au folio 246 v°, et au manuscrit de Paris, B. N. syr. 196, folio 280 r° — 284 v°.

Cette homélie a été éditée sans traduction par P. Zingerle, osb., *Monumenta syriaca ex romanis codicibus collecta,* 1869, I, sermo 3, pp. 45-57 ; et par P. Bedjan, *Homiliæ selectæ Mar-Jacobi Sarugensis,* III, 1907, pp. 224-241.

Le sujet de cette homélie est un commentaire d'une prescription du *Lévitique, 14* : 49-53 sur la purification de la maison où avait séjourné un lépreux :

> En vue d'un sacrifice pour le péché de la maison, il (le prêtre) prendra deux oiseaux, du bois de cèdre, de la laine écarlate et de l'hysope. Il immolera un des oiseaux sur un pot d'argile au-dessus d'une eau courante. Puis il prendra le bois de cèdre, l'hysope, la laine écarlate et l'oiseau encore vivant, pour les plonger dans le sang de l'oiseau immolé et dans l'eau courante. Il fera sept aspersions sur la maison et après avoir fait le sacrifice pour le péché de la maison par le sang de l'oiseau, l'eau courante, l'oiseau vivant, le bois de cèdre, l'hysope et la laine écarlate, il lâchera l'oiseau vivant hors de la ville, dans la campagne. Le rite d'expiation ainsi fait sur la maison, elle sera pure.

C'est un passage qui a été rarement commenté par les Pères.

Méthode d'Olympe dans son *De lepra* y fait seulement allusion.

Origène dans son *Commentaire du Lévitique* n'en parle pas (*P. G. 12* : 490, sq.).

Seul Cyrille d'Alexandrie (*P. G. 69* : 576-7) dans *Glaphyrorum in Leviticum liber* donne la clef de toutes les figures. Voici le résumé de ce passage :

> C'est ici clairement la figure du Christ et du baptême. Les deux oiseaux désignent les deux natures, divine et humaine, unies dans le Christ. Le bois de cèdre imputrescible indique l'incorruptibilité du corps. La laine écarlate rappelle que nos lèvres, comme celles de l'Eglise, doivent évoquer sans cesse la mort du Christ et le proclamer (cf. *Cant. 4* : 3) : « Tes lèvres sont comme un fil d'écarlate ». Cette profession de foi doit être faite par les catéchumènes avant le baptême et scellée dans le sang du testament éternel.
>
> L'hysope, cette plante froide qui guérit les maladies, figure la ferveur et la puissance de l'Esprit Saint.
>
> La maison représente la synagogue qui ne peut être lavée de ses souillures que par la bénédiction du Christ et la profession de foi confirmée par le baptême.
>
> Le baptême est figuré par l'eau vive et aussi par l'eau et le sang qui couleront du côté du Christ...
>
> L'oiseau vivant est lâché en dehors de la ville (qui représente la synagogue ou la terre habitée), dans la campagne (qui est la Cité céleste immense et pure). Il figure le Christ remontant vers le Père pour être notre avocat et notre propitiation. Il faut le croire : « Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi ; car c'est de moi qu'il a écrit ». (*Jo.*, 5 : 46).

Jacques de Saroug n'est pas aussi complet que l'évêque d'Alexandrie. Il fait un choix parmi toutes ces figures et revient sur les thèmes qui lui sont chers : les dispositions intérieures d'amour pour discerner et comprendre les figures, la vanité des recherches purement rationnelles ; mais on trouve aussi des développements originaux et bien venus sur la contagion du bien, opposée à l'emprise du mal ; sur l'origine céleste de l'eau qui coule

du côté du Christ, figure du baptême ; et sur la valeur infinie du sang du Christ qui purifie le monde entier.

Pour faciliter la lecture de cette homélie qui compte 374 vers, nous avons ajouté quelques titres et nous en donnons ici le résumé.

	vers
1. Prière pour comprendre l'Ecriture et ses figures	1-14
2. Valeur des sacrifices anciens	15-52
3. Conditions pour comprendre les figures	53-74
4. Le sacrifice des deux oiseaux : ses paradoxes	75-110
5. Explication des figures : *a*) Vie et Mort	111-134
b) L'eau du baptême	135-180
6. Les rites de Moïse sont prophétiques	181-208
7. Seul l'amour fait comprendre	209-236
8. Vertu cachée des figures : la contagion du bien	237-280
9. En N.S. sont réalisées les figures : la plaie de son côté, l'eau du ciel jaillie sur terre, le sang divin qui purifie et pardonne.	281-374

François Graffin, s. j.

MIMRO DE JACQUES DE SAROUG

Sur les deux oiseaux prescrits par la loi dont l'un était immolé au-dessus d'une source, l'autre lâché vivant par le prêtre dans la campagne.

1. Prière pour comprendre l'Ecriture.

1. Accorde-moi, Seigneur, de m'occuper encore à te chanter. ❋
Qui jamais s'est lassé à narrer tes exploits ?

3. Ouvre-moi la porte, que j'entre au trésor de tes figures, ❋
En tirer la richesse dont le monde indigent puisse tirer profit.

5. Des secrets de ta loi, donne-moi lieu (de parler). ❋
Afin qu'instruit par Toi je les divulgue sur les toits.

7. Au séjour de tes paroles, en tes profondeurs[1], l'esprit m'a fait entrer ; ❋ Donne-moi le pouvoir de les porter à ceux qui sont dehors.

9. Vers les richesses enfouies par Moïse, l'intelligence s'est approchée ; ❋ C'est Toi qu'elle aperçoit là-bas caché dans leurs trésors.

11. Par le sang des victimes Moïse en figure Te représentait ; ❋ Par les larmes de mes yeux, donne-moi de parler de Toi, en abondance !

13. Bien faible est ma prière, bien chétive sa force, en face de tes dons ; ❋ Donne-moi de l'ampleur à ta mesure pour en parler !

2. Valeur des sacrifices anciens.

15. Les figures de ta mort par Moïse avaient été transmises ; ❋
Il aspergeait de sang les fautes pour les laver.

---

1. *Var.* d'atîqôtoḵ, de tes paroles *anciennes*.

17. Quand le péché plein de rage avait mordu celui qui s'y ruait, *
Il aspergeait de sang la plaie : elle en était guérie.

19. C'est vers ton sang qu'aspirait le monde tout entier, *
Et il se ruait sur les gouttes d'un sang figuratif !

21. Par le sang des génisses l'infortuné se croyait pardonné ; *
Si dans ton sang il ne se fût lavé, il n'était pas en paix.

23. Comme des éclairs, tes figures apparurent furtivement ; *
Les prophéties[2], sous des formes diverses, te firent connaître.

25. Voyant que le péché ne peut que par le sang être bien enchaîné, * Elles offrirent des victimes, pour que par le sang crainte lui fût donnée, jusqu'à ce que Tu viennes.

27. L'ombre de ta mort s'abattait sur les sacrifices, *
Et chaque faute, grâce à Toi, obtenait son pardon.

29. C'est Toi que le péché discernait dans le sang ; il avait peur de Toi ; * Le parfum de ta mort le forçait à déloger.

31. Car moutons et taureaux étaient impuissants pour le salut ; *
La force de ta figure triomphait en eux pour le pardon.

33. Divers genres de sacrifices furent multipliés par les soins de Moïse, * Pour que, de toutes couleurs, sur l'autel il érige une grandiose image.

35. Mais n'ayant pas, lui, de couleur capable de Te représenter, *
Toutes ensemble il mélangea les couleurs, mais sans Te satisfaire.

37. Sang des boucs, sang des veaux, sang des petits de colombes, *
Celui des tourterelles, d'autres genres, avec leurs espèces,

39. A foison, Moïse multiplia les sacrifices, à cause du Tien, *
Afin de bien montrer, que ta grandiose mort, donnerait le salut au monde.

41. Voyant les péchés affluer de tous côtés, *
De tous genres pour compenser, il fit monter des sacrifices.

43. Mais Moïse n'avait pas de sacrifice aussi grand que le tien, *
Qui puisse tuer toute faute, pour une multitude.

45. Pour une faute, une offrande était présentée, *
Car impuissant était le sang, pour engloutir par sa puissance la multitude des péchés.

47. De sang précieux, comme le tien, il ne possédait pas, *
Pour laver, à lui seul, de sa souillure, le monde entier.

---

2. Litt. *La* prophétie.

49. C'est un pauvre oiseau, qu'il immola pour le péché, en vue du salut, ❋ mais comment un oiseau pouvait-il, par sa mort, sauver celui qui avait péché ?

51. Laissons donc maintenant tous les sacrifices, et leurs variétés ; ❋ Et parlons de l'oiseau qui était immolé.

3. Conditions pour comprendre les figures.

53. S'il y a quelqu'un ici que ses lectures auraient lassé, ❋
Il va être éclairé par le sujet dont j'ai voulu parler.

55. Celui qui, avec diligence, se met à pratiquer la loi ❋
Sait bien de quel côté le discours se dirige.

57. Celui qui, au temps de l'instruction, se sent d'amour vibrer ❋
Comprendra les figures cachées dont je m'en vais parler.

59. Mais s'il était quelqu'un qui n'aurait pas même lu les livres de Moïse, ❋ Comment peut-il, de nous, entendre leur interprétation ?

61. A l'aveugle, la beauté des couleurs n'est de nul profit, ❋
Car de tous leurs éclats, pour lui, il ne voit aucun avantage.

63. A l'oreille du sourd, un tonnerre de voix est comme un néant, ❋
Car son ouïe n'a pas de porte pour les accueillir.

65. De même, l'instruction n'est qu'un discours vide, pour qui n'a que mépris, ❋ Car, sans amour, comment pourrait-il la recevoir ?

67. Disciples, c'est à vous que je parle ; écoutez-moi, vous autres, ❋
Ne vous mélangez pas avec les paresseux, privés de jugement.

69. C'est à vous qu'il revient de comprendre la beauté des figures, ❋
Car vous avez peiné à cette lecture abstruse.

71. Prêtez-moi attention : j'ai dessein de parler ❋
De ce sacrifice de deux oiseaux que prescrivit Moïse.

73. Comme nous l'avons dit, il multiplia les genres de sacrifices, ❋
De celui-ci seulement, en place de bien d'autres, parlons-donc maintenant.

4. Le sacrifice des deux oiseaux : ses paradoxes.

75. Moïse avait prescrit : si l'on vient, de sa lèpre, se faire purifier, ❋
Qu'en sacrifice on porte deux oiseaux pour se purifier,

77. Du bois de cèdre, de l'hysope, de la teinture d'écarlate, ❋
Et que le prêtre fasse égorger sur l'eau l'un des oiseaux.

79. Que l'on fasse couler le sang de celui qu'on immole, ❋
Au-dessus d'une source, sur le vivant et sur la teinture d'écarlate.

81. Quant au bois de cèdre, à l'hysope, à l'oiseau non immolé, ❋
Qu'on les teigne du sang de l'oiseau immolé.

83. Que le prêtre asperge l'homme purifié, ❋
Du sang du sacrifice que l'homme apporta pour se purifier.

85. Qu'il laisse, dans la campagne, s'envoler l'oiseau vivant ; ❋
Ainsi, grâce à ces rites, sera purifié celui qui fait l'offrande.

87. Tel est le rite du sacrifice de l'oiseau qu'on offrait, ❋
L'un mis à mort, l'autre relâché, comme nous l'avons dit.

89. Une question maintenant se pose. Comment et Pourquoi ? ❋
Par quelle figure ? En quel symbole ? A cause de quoi ?

91. De quel profit était la mort de l'oiseau, pour celui qui l'offrait ? ❋
Et quel pouvoir était en lui, pour délivrer ?

93. A celui qui était relâché, une fois en vol, quel profit y avait-il ? ❋
A celui qui était immolé, une fois mort, qu'advenait-il ?

95. Quand on faisait couler son sang, au-dessus de l'eau, pourquoi et comment ? ❋ Et celui qui s'envole, pourquoi ? En figure de quoi ?

97. A quoi bon le bois de cèdre, avec ce sacrifice ? ❋
Et la teinture d'écarlate, de quelle utilité ?

99. Grand Moïse, bien cachées sont les choses que tu fais : ❋
On ne peut les découvrir qu'avec les mouvements de la foi.

101. Faible est ton offrande, si la figure n'en est pas éclatante, ❋
Vil, ton sacrifice, si tu ne représentes rien de grand.

103. C'est chose ridicule, ô homme, si ce n'est pas une figure, ❋
Que dans le sang d'un oiseau il y ait, comme tu dis, le pardon.

105 Insensé ton sacrifice, si ses figures ne sont pas authentiques ; ❋
Méprisable l'offrande, si, par elle, tu ne représentes rien !

107. Et même à supposer que la mort d'un oiseau soit tout entière vie, ❋ D'après toi, combien de rachats pouvait-elle opérer ?

109. Autre chose, par ce rite, doit être suggérée, ❋
Puisque, pour se purifier, un sang si débile était employé.

5. Explication des figures.

a) Vie et Mort.

111. Dans ce sacrifice, méprisable en apparence, une figure était marquée ; * Du grand Moïse, que nul ne méprise la simplicité !

113. Là fut représentée la mort du Seigneur et son immolation, * Où la victime est à la fois mortelle et immortelle.

115. Dans une même offrande, il y a mort et vie, pour la rémission, * Ainsi que le Seigneur, mort et ressuscité, par sa crucifixion.

117. C'est Lui la victime morte et vivante, puisqu'Il est Un, * Immolé sur l'eau, il vola dans les airs, avec rapidité.

119. En aucun des sacrifices, de toutes espèces, que Moïse fit monter, * On ne voit cette ressemblance, sauf en celui-ci.

121. C'est là le sacrifice dont le sang, comme en figure, était versé; * Il était vivant et s'envolait, pour représenter la grandiose mort.

123. Dans le même sacrifice se trouvent et la vie et la mort, * Comme Notre-Seigneur, mort en son corps, et vivant en son Père.

125. En ce qui est à Lui, il vit, il gagne les hauteurs vers son Père, * En ce qui est à nous, il meurt, il visite les morts, au plus bas du shéol.

127. Un seul Engendré, Un seul Unique, Un seul Sauveur, * Mort et ressuscité, sujet trop élevé pour être bien expliqué.

129. Or par le sacrifice offert au-dessus de la source, Moïse nous l'a dépeint, * Il mêla ensemble l'eau et le sang, pour l'imiter.

131. Car l'eau et le sang coulèrent du côté de Qui a tout sauvé ; * C'est pourquoi Moïse au-dessus de l'eau versa du sang.

133. L'ombre de la grande mort vint s'abattre là-bas ; * Elle fit un pacte pour la rémission par l'intermédiaire de Moïse.

b) L'eau du baptême.

135. C'est le baptême qu'il signifiait par le sang au-dessus de l'eau; * Aussi c'est près d'une source qu'il fit le sacrifice.

137. Ce sein qui enfante chaque jour tous les êtres spirituels, * Il le représentait là-bas par le sang et l'eau mélangés.

139. Depuis lors, Moïse, dans l'eau, engloutit les péchés, * Pour que, par le pardon, le baptême fût illustré.

141. Si, du baptême il n'avait pas représenté l'image, ❋
Pourquoi, sur l'eau, eût-il versé du sang, pour la rémission ?

143. A la source il menait celui qu'il fallait purifier, ❋
Pour qu'en figure, avec le sang et l'eau, il lavât l'iniquité.

145. Par son sacrifice il avait figuré, comme nous l'avons dit, la mort du Seigneur ; ❋ Mais, par la source, c'est la beauté du baptême, qu'il montrait.

147. Où avez-vous vu, à part celle-ci, une victime qui s'envole ? ❋
Ou bien un mort qui donne la vie, sinon Notre-Seigneur ?

149. Telles sont les figures que, sur les péchés, Moïse accomplissait ; ❋ Par ses offrandes il les déracinait des âmes.

151. Par le parfum de la vie, alors il effrayait la mort, ❋
Pour que, par son offrande, il redonne le souffle à qui avait péché ?

153. Image lumineuse que, par le sacrifice en figure, le lévite apportait, ❋ Afin que, par son éclat, fût chassée l'obscurité qui rendait l'âme aveugle.

155. C'est toute l'image du crucifiement qu'il figura par son sacrifice, ❋ Pour montrer que c'est Lui qui purifie celui qui est souillé.

157. Mais si vraiment, comme je l'ai dit, il ne représentait pas la Croix, ❋ Le bois de cèdre, près de la source, à quoi servait-il ?

159. Par l'écarlate, couleur de sang, il fit merveille ; ❋
Ainsi furent bien marquées toutes les figures des réalités.

161. Regarde, ô sage, tout le sacrifice offert, ❋
Car, précisément, Moïse y peignit la mort du Fils.

163. Par la lèpre de l'homme, il figura l'iniquité du monde ; ❋
Pour purifier celui qui était souillé, il versa de l'eau et du sang.

165. En la source, il dressa la figure du baptême ; ❋
Par l'écarlate, il annonça la couleur du crucifiement.

167. Par le bois de cèdre au-dessus de l'eau, il planta la Croix, ❋
Il le teignit de sang, pour ne pas diminuer la beauté de ses souffrances.

169. Il agita l'hysope sur les plaies de l'homme à purifier ; ❋
Il l'inonda de sang et, en figure, le lava de sa souillure.

171. C'est le sang du Seigneur qui, de ses souillures, a purifié le monde ; ❋ Et sa mort grandiose effaça l'impureté qui s'était multipliée.

173. C'est Lui la victime, d'où coulèrent l'eau et le sang ; ❋
Il aspergea le monde et son âme lépreuse en fut purifiée.

175. Cette victime-là figurait Celui qui fut tué et puis qui s'envola ; ❋ Il purifia les impurs, puis monta vers le haut pour y être exalté.

177. Le sacrifice du Seigneur purifia le monde de sa souillure ; ❋ Il purifia, puis retourna en son séjour, en grande puissance.

179. Il remonta de la mort et fut plongé dans le sang de son sacrifice ; ❋ Il aspergea les impurs et s'envola dans les airs pour les purifier.

6. Les rites de Moïse sont prophétiques.

181. Telles sont les figures que Moïse représenta par cette purification, ❋ Car, dans le sang d'un oiseau, il n'y a nul profit.

183. C'est comme symboles du Fils que Moïse clairement les voyait ; ❋ Avec elles et par elles, il passait devant toutes les souillures.

185. Il avait vu le monde, en son iniquité, pareil à un lépreux ; ❋ Il avait vu qu'il ne pourrait, le malheureux, être purifié que dans le sang.

187. Voyant que par l'eau, il deviendrait fils en l'Esprit, ❋ Sur ces données, il peignit un tableau rempli de merveille.

189. Voyant que le bois de la Croix purifierait les souillures, ❋ Pour l'imiter, dans son sacrifice, il plaça du bois de cèdre.

191. Voyant que l'étendard de la croix ferait pleuvoir du sang ; ❋ Il fit apporter, pour le représenter, de la teinture d'écarlate.

193. Voyant que le Fils, même une fois tué, s'envolerait dans les airs, ❋ En son honneur, il lança une victime qui s'envole teinte de sang.

195. Les figures admirables accomplies par Moïse ❋ Ne peuvent être entendues que par les oreilles de la foi.

197. C'est merveille de dire que le lépreux se relevait, ❋ Qu'on l'aspergeait d'eau et de sang, qu'il était ainsi purifié.

199. Avec de l'écarlate, couleur triomphale et grosse de souffrances, ❋ L'impureté prenait peur, au point qu'elle s'enfuyait.

201. Ils en approchaient du bois de cèdre teint de sang, ❋ Pour qu'il fût purifié sous l'étendard de la Croix.

203. Il tuait un oiseau au-dessus d'une source, et en lâchait un autre, ❋ Pour que les deux représentent la mort du Seigneur.

205. C'est par révélation que Moïse reçut l'ordre de faire ce qu'il fit, * Afin de laisser en vie une part du sacrifice et d'en tuer l'autre part.

207. Il teignait aussi de sang l'oiseau laissé vivant, *
Pour que, même sans souffrir, il prit part au sacrifice.

7. C'est l'amour qui fait comprendre les figures.

209. Telle est l'image des réalités cachées, *
Que seul l'amour peut dévoiler à ceux qui sont dehors.

211. Comme je l'ai dit, écoutez, ô sages, amoureusement, *
Avec les mouvements d'une âme avide de se nourrir de science.

213. Si, en écoutant, tu n'es pas poussé par l'amour, tu n'en profiteras pas ; * Si tu n'aimes pas, il est inutile d'écouter.

215. Si tu n'est pas présent au lieu de la parole, quand on l'annonce, * Pour toi elle sera étrangère; tu ne pourras la comprendre.

217. La phrase a un autre sens que celui qui est exprimé ; *
L'âme, pour l'entendre, a besoin de différentes facultés.

219. Ce n'est pas quand on la dit, qu'il y a profit pour celui qui l'écoute ; * Elle a un sens ultime à donner à celui qui l'entend.

221. Le mystère est mystère. S'il est dévoilé, il ne sera plus mystère ; * On l'aime, parce qu'il reste caché aux rebelles.

223. Les mystères du Fils surpassent les commentaires, *
Et plus on les explique, plus ils restent mystères.

225. Que de connaissances ont amené ce qui depuis toujours se rapporte à Lui ; * Mais comme Il est sans limite, quand on parle de Lui, on ne peut le définir.

227. Que de sages, à son sujet, se sont empressés de discours en discours ; * Mais il est clair, qu'ils ne L'ont pas exprimé, tel qu'il est.

229. Que de systèmes, à son sujet, se sont réfutés les uns les autres ! * Sans circonscrire ses limites, à Lui, l'Infini !

231. Que de savants ont multiplié leurs études, selon leurs opinions ; * Mais sans le connaître, Lui, car, s'ils L'avaient connu, ils ne L'auraient point scruté.

233. Combien ont parlé de Lui, à profusion, * Alors que le mystère de sa parole reste tel quel, caché en son mystère.

235. Combien ont prétendu atteindre et parvenir au sommet de la science ! * Mais une fois arrivés, ont été renversés, s'étant trompés sur elle.

8. Vertu cachée des figures.

237. Les figures du Seigneur n'ont pas besoin de mots bien agencés ; * Elles sont un soleil ; là où elles luisent, la lumière resplendit.

239. Quand l'âme regarde la beauté de leurs formes, * Elle conçoit le pouvoir d'en parler avec amour.

241. Toute beauté qui existe a le pouvoir de donner quelque chose, * Et, de ce qu'elle est, elle peut charger celui qui la contemple.

243. Sur une courtisane, si tu jettes ton œil avec concupiscence, * Ton corps, par l'impudique, est saisi de mouvements déréglés.

245. Qu'il s'agisse de l'or ou d'une beauté quelconque, * Si tu regardes vers eux, ils te lient avec eux, si tu les convoites.

247. En chaque élément, selon son espèce, il est une puissance, * Qui donne de ce qu'il a, à qui le considère.

249. De même, lorsque l'âme regarde les Figures du Fils, * Elle en conçoit la parole lumineuse qui en ôte le voile.

251. Si par sa seule vue l'or captive, bien qu'il ne soit que terre, * Combien plus la richesse des figures attire qui les voit !

253. Si, chez qui la regarde, la courtisane provoque un frémissement, * Comment, pour qui la contemple [3], la divinité serait-elle décevante ?

255. De l'impureté émane une force impure, * Entraînant violemment à soi celui qui la rencontre.

257. Mais la pureté aussi possède une force égale ; * Quand l'homme la contemple, d'elle il conçoit ce qu'elle détient en propre.

259. La beauté des figures, quand l'esprit la rencontre au cours de ses lectures, * Il en reçoit lumière pour en parler de façon admirable.

261. La science contempla la grande image du crucifiement ; * Elle en conçut le pouvoir de clamer publiquement son triomphe.

263. L'esprit contempla la beauté suprême du baptême, * Il en conçut le pouvoir d'engendrer quelque chose de semblable.

265. Si des baguettes ont fait concevoir des brebis, * Combien plus les mystères admirables ne féconderont-ils pas les sciences ?

---

3. Var. Vat. *pour celui qu'elle a pris dans ses filets.*

267. Des baguettes équarries [4] donnèrent aux troupeaux des couleurs variées, * Par les lectures, la pensée concevra un discours ordonné.

269. En regardant le Livre, l'âme a perçu les beautés du Fils, * Et la voici contrainte d'en parler.

271. L'admirable Moïse les a représentées, dans ses sacrifices et ses offrandes, * Pour que l'ombre du grand Corps fût cause de rémission.

273. Par l'ombre du Fils de Dieu, il purifia le monde, *
De même que, par leur ombre [5], les apôtres guérissaient les malades.

275. Le monde était lépreux, tout souillé, de par son âme inique ; * Immense était sa plaie ; l'impureté, sans limite.

277. Il était infecté par les victimes offertes aux idoles multiples, * Et par les libations aux idoles destructrices qui surabondaient.

279. Il était tout plongé dans le sang débordant de tous les sacrifices, * Son corps entier souillé, et sa lèpre hideuse.

9. Notre-Seigneur réalise les figures.

281. Mais Notre-Seigneur vint pour être la victime qui le purifierait ; * Du prêtre, son amour lui fit tenir la place et par lui il s'offrit [6].

283. On se saisit de Lui : Qu'il entre, que pour le monde il serve de rémission ! * Qu'il vienne purifier ces souillures qui le rendaient captif !

---

4. *Gen.*, *30* : 37.

5. *Actes*, *5* : 15.

6. Il faut rapprocher cette belle formule de celle de l'hymne latine des vêpres des dimanches après Pâques :

Divina cujus caritas
Sacrum propinat sanguinem ;
Almique membra corporis
Amor sacerdos immolat.

C'est sa divine charité
Qui versa son Sang précieux ;
Son immense amour fut le prêtre
Qui immola son corps sacré.

285. Mais, comme on l'a dit, c'est par bonté, ❊
Que le Christ, à son entrée,[7], en victime s'offrit.

287. Seigneur, il ne suffit pas de la mort d'un oiseau pour venir purifier ❊ Le monde lépreux, de l'impureté qui surabonde en lui.

289. A toi d'entrer, sois la victime, et, de ses plaies, purifie-le, ❊
Asperge-le de ton sang, pour que son corps fétide devienne parfumé.

291. Jusqu'ici, à te peindre en figures, la loi s'est fatiguée ; ❊
Maintenant, qu'elle se repose, elle a fourni assez de pauvres sacrifices.

293. Asperge donc le monde de ton sang précieux : il sera purifié ; ❊
Quel profit trouve-t-il aux sacrifices d'oiseaux que l'on immole ?

295. Agite sur ses plaies le bois de ton crucifiement, ❊
Que dès lors de Moïse l'hysope et l'écarlate soient laissés de côté.

297. Ouvre-lui ton côté et fais-en découler l'eau et le sang ; ❊
Teins-le avec, et qu'il vole avec Toi, quand tu t'élèveras.

299. C'est assez des figures, elles ont bien servi, à présent qu'elles cessent ! ❊ A Toi qui visites toutes choses de purifier, par Toi, ce qui est à Toi et ce qui vient de Toi.

301. Notre-Seigneur, pour purifier toutes choses, s'offrit en sacrifice ; ❊ Et les péchés du monde furent incarnés en Lui, pour qu'Il les mît à mort.

303. Il prit l'iniquité, puis résolut d'aller contre la mort, ❊
Pour que son sacrifice tuât l'iniquité du monde tout entier.

305. Tandis qu'on L'entraînait pour Le sacrifier, Il saisit le péché ; ❊ Quand on L'eût crucifié, Il le fixa de clous, pour qu'il ne règne plus.

307. Au lieu de tous les sacrifices élevés par Moïse, on enchaîna le Fils, ❊ Afin que par sa mort fût purifié le monde tout entier.

309. Là on le transperça et de là découlèrent de l'eau et du sang, ❊
Pour que fût établi, en sa réalité, le baptême, à qui veut se purifier.

311. La grandiose Croix de son sang vénérable fut toute inondée, ❊
Au lieu de ce bois, que Moïse teignait, du sang d'un oiseau.

313. Le sang qui purifie fut versé sur l'autel, ❊
Et, par sa couleur, remplaça la teinture d'écarlate.

---

7. Ps. 59.

15. De par ce sacrifice, pour le monde lépreux il y eut purifi-ation ; * Par lui furent abolies les offrandes des oiseaux, qui étaient ans profit.

317. Ce bain [8] noya l'iniquité, qui tourmentait la terre, *
Et purifia, comme de la lèpre, la souillure des corps.

319. C'est Lui le Pur, offert pour les impurs, *
Dont la mort rendit purs, beaucoup, de leurs souillures.

321. Par cette aspersion, la lèpre de l'âme fut lavée ; *
Par elle l'âme revêtit la pureté, dont elle était dépouillée.

323. Voici l'offrande par laquelle fut purifié, non pas un seul, *
Mais des foules et des mondes, des races, des armées, par milliers !

325. Les péchés qui s'étaient multipliés, en cette source furent engloutis, * Car comment eût suffi le sang des oiseaux pour tout purifier ?

327. Le sang de la Croix vint purifier le monde souillé ; *
Par lui furent accomplies les figures de Moïse, multipliées ;

329. Le héros monta à l'autel, à genoux, il fut sacrifié, *
Pour que le monde ne se fatiguât plus à faire des sacrifices pour se purifier.

331. Par sa Croix, il ouvrit un baptême qui ne fut pas de la terre, *
Mais en Lui Il ouvrit une source, pour tout purifier.

333. C'est d'en bas vers le haut que les eaux d'ordinaire jaillissent, *
Mais c'est de haut en bas que coule ce ruisseau !

335. Sur la Croix, le côté du Seigneur fut une source nouvelle, *
Qui dirigea son cours, pour les purifier, vers ceux qui sont en bas.

337. Ce n'est pas de la terre que montèrent les flots de cette source sublime, * Mais elle jaillit d'en haut, par miséricorde, purifiant les impurs.

339. Du haut de la Croix, elle descend en bas ; *
Impétueuse elle jaillit, emportant le péché du monde tout entier.

341. Elle s'écoulait en bas, elle ne s'élevait pas de la terre vers en haut, * D'en haut on l'envoya ; en bas on la reçut, pour être purifié.

343. Ce glorieux ruisseau était mêlé d'eau et de sang, *
De peur de faire monter l'eau du monde, pour la mêler en soi.

---

8. Leçon du *Vat.* 118 ; les autres mss. ont *ḥzoto*, vision.

345. Ce n'est pas comme Moïse que le Seigneur fit cette purification, ❋ Portant l'eau d'un côté, et de l'autre le sang.

347. Pour le monde, d'un même jet il fit jaillir, eau et sang, ❋ Pour que, par même puissance, il purifiât les impurs souillés.

349. C'est là le puits du ciel, descendu sur la terre, ❋ Qui, sur les souillures, pour les purifier, répandit toutes ses eaux.

351. Source vierge, qui enfante chaque jour, en sa virginité ; ❋ Plus elle enfante, plus son sein devient saint, plus la naissance est pure.

353. Par les souffrances de sa croix, Le Fils de la Vierge l'a ouverte, ❋ Et tant que le monde entier n'est pas régénéré, elle ne peut se tarir.

355. Voici que des vieillards y descendent, devenant comme des enfants, ❋ C'est un sein pur qui enfante à la vie tous les hommes de bien.

357. Par elle est guérie, purifiée, la lèpre de ce monde ; ❋ D'elle, les corps remontent purs, et sans plaie aucune.

359. Telle est la figure que Moïse présenta par cette purification ; ❋ Ce n'était pas la perfection que le lévite accomplissait avec le sang d'un oiseau.

361. Quand on enlevait ses vêtements près de la source, ❋ On représentait clairement le baptême du monde.

363. Quand on aspergeait d'eau et de sang ses plaies, ❋ Cette aspersion en vérité en Lui resplendissait.

365. Ces couleurs, Moïse les apportait dans ses holocaustes, ❋ Aussi les images qu'il peignait vraiment resplendissaient.

367. C'est le sang du Seigneur qui produit le pardon et augmente la vie, ❋ Purifie les impurs, fait miséricorde, et guérit les souillures.

369. Il a pitié des pécheurs, justifie les publicains, abolit les sacrifices, ❋ Renverse les idoles, brise les stèles, engloutit les fautes.

371. Par Lui les péchés disparaissent, l'iniquité est tuée, l'impiété abolie, ❋ Le calme règne, la paix grandit, l'amour se renforce.

373. Par Lui et ses figures, de l'impureté, Il purifie le monde. ❋ Béni soit le Premier, qui est aussi le Dernier, sans jamais varier.

FIN DU MIMRO SUR LES OISEAUX

LA PAIX PASCALE
DANS LE RITE CHALDÉEN

La Semaine Sainte chaldéenne se termine par une cérémonie appelée : « La Procession de la Paix au jour de Pâques » (1). De cette cérémonie un seul élément parle de la paix : la *karôzûṯa* proclamée par le diacre avant le baiser de paix. Mais un examen plus détaillé de la procession elle-même, confrontée avec celle que d'autres rites orientaux nous offrent, nous aidera à découvrir la véritable signification de cette cérémonie.

Commençons donc par une analyse de cette Procession de la Paix.

Première partie : Les célébrants et les ministres entrent au sanctuaire le matin de Pâques, à la pointe du jour, après un repos assez court, puisque la veille au soir ils ont dû officier de longues vêpres suivies d'une messe solennelle ; sans doute, entre vêpres et messe, baptisait-on autrefois les catéchumènes préparés pendant le carême.

Après la prière initiale, on exécute les psaumes 150 et 116 ; puis le chœur commence une très longue série de *'onyaṯa*. Les quatre premières, plutôt brèves, ne renferment qu'une louange assez générale de Dieu. Suivent douze strophes tirées d'un chant « commun », avec des invocations au Christ, à sa Mère, à différents saints et pour

---

1. *Breviarium Chaldaicum iuxta ritum Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum*, éd. : le P. BEDJAN, t. II, Paris, 1887, p. 398-414.

les défunts. Les vingt strophes suivantes parlent des événements de la vie de Notre-Seigneur, depuis son entrée à Jérusalem le jour des Rameaux jusqu'à sa résurrection, son ascension et la descente du Saint-Esprit ; le plus grand nombre de strophes se rapportent à la résurrection. Ainsi : « Joie sur toute la terre (*ps. 48* : 2). — A la résurrection du Fils tous se réjouissent, parce que la réconciliation est accomplie et que la résurrection règne ». Une autre : « Et dans les siècles des siècles (*ps. 48* : 14). — La mort est en deuil et Satan est triste, mais l'Eglise est dans la joie à cause de la résurrection du Fils ».

Le sujet développé dans les *'onyaṯa* suivantes change plusieurs fois : quatre strophes sur la croix qui est notre rempart, notre refuge, une arme pour nous ; six autres parlent de l'Eglise et de sa dédicace, quatre discourent sur des thèmes différents, ensuite quatre autres sont des hymnes matutinales louant le Christ qui a apporté la lumière et qui a dissipé les ténèbres ; enfin, les quatre dernières exaltent le Christ, le Bon Pasteur, qui s'immola pour son Eglise. Succession donc et rassemblement de thèmes dont je ne suis pas capable de fournir une explication, mais qui certes n'ont aucun rapport direct avec Pâques et sa paix.

Deuxième partie : La scène change ; les célébrants et les ministres sortent du sanctuaire et se placent face au peuple tenant dans leurs mains la croix, l'évangéliaire, les rameaux, l'encensoir et les cierges. L'on exécute une autre sorte de chant, fait d'une série de deux strophes correspondantes, dont la première est un texte de l'Ecriture-Sainte et la seconde contient une application. Le premier texte est pris d'*Isaïe* (*60* : 1-7) : « Levez-vous, illuminez, parce que votre lumière est arrivée et la gloire du Seigneur s'est levée sur vous ; voilà que les ténèbres couvrent la terre, et l'obscurité les bourreaux qui crucifient : mais sur vous s'est levé le Seigneur, et sa gloire est apparue sur vous ».

La réponse : « Eglise fidèle (*ou* : croyante), levez-vous, illuminez, parce que votre lumière est arrivée, dit Isaïe ; vers vous viendront les rois et les armées des forts et ils

adoreront la plante de vos pieds. Gloire à vous, Seigneur ; gloire à vous, Fils de Dieu ; béni soyez-vous qui avez exalté votre épouse ».

Continuant sur le même rythme, les strophes suivantes parlent du portement de la croix, de la mort en croix, de la sépulture, et surtout de la résurrection du Christ ; en relation avec celle-ci, elles rappellent Jonas et ses trois jours dans le ventre de la baleine, ainsi que la prophétie de Daniel annonçant la période des septante et sept semaines avant l'arrivée du Messie.

Troisième partie : La procession se met en marche vers l'oratoire, ou l'endroit où on a coutume de se donner la paix.

On chante pendant le parcours 18 *'onyaṯa,* plutôt longues ; il est remarquable que toutes ont pour sujet la croix victorieuse, sa puissance qui confond et détruit les ennemis et nous sauve.

Voici quelques exemples : « En vous, Seigneur, j'ai espéré ; je ne serai pas rendu confus, jamais (*ps. 31* : 1). — Nous ne rougirons pas, ô Jésus, de votre croix, parce qu'en elle est cachée une grande puissance. Si les païens et les Juifs rejettent votre prédication, jamais cependant ils ne pourront détruire la vérité. L'un et l'autre, en effet, proclament votre victoire ; voilà que les Juifs sont dispersés et que la doctrine des païens est dissoute ; ensemble ils rendent témoignage de la grandeur de votre puissance, Seigneur ».

« Qui racontera les merveilles du Seigneur ? (*ps. 106* : 2). — Qui est capable de décrire la grande puissance de la croix, puisqu'Il a ressuscité les morts des tombeaux. Et ceux-ci se sont mis à prêcher dans le monde la grande puissance de la croix du Christ, Fils de Dieu ; et ils ont accusé les scribes et les pharisiens, juifs persécuteurs, disant : voici le roi victorieux qui par sa croix a remporté la victoire. Les prophètes dans leurs prophéties lui ont donné des noms admirables : David l'a appelé fils admirable ; et Isaïe, le fort des siècles ; l'archange Gabriel l'a annoncé comme Fils du Très-Haut ; le citoyen de Tarse a

prêché le Christ comme le Dieu transcendant, et Abraham, le père des Gentils, a vu dans le sacrifice de son fils la mort violente du Christ. Et nous aussi, ils nous a fait sortir des sépulcres pour être les témoins de sa résurrection. Béni soit le Christ qui, par sa croix, a lavé le péché du monde ».

« En cela notre cœur s'est réjoui (*ps. 33* : 21). — Grâce à votre sainte croix, ô notre Sauveur, les anges et les hommes sont devenus un seul troupeau et une seule sainte Eglise. Voici que ceux du ciel et ceux de la terre sont dans la joie, et que toutes les créatures s'écrient : Seigneur de tout, gloire à Vous ! ».

« Voici le jour qu'a fait le Seigneur (*ps. 117* : 24). — Aujourd'hui dans les quatre parties de l'univers résonne la fête de la croix ; elle avait été cachée par la malice des bourreaux afin qu'on ne voie pas les miracles qui se faisaient par elle, et de peur que leurs fêtes n'apparaissent vaines. Mais dès qu'elle a été élevée au-dessus de la terre, ses rayons ont volé à travers le monde et elle a éclairé l'univers entier ; elle a chassé les ténèbres, elle a éloigné les guerres et les combats, elle a renversé les idoles, elle a vaincu les démons rebelles, elle a établi la paix dans les hauteurs et dans les profondeurs, et elle a réjoui les êtres supérieurs et inférieurs le jour de son invention : elle doit être adorée par tous dans les siècles des siècles ».

Les huit *'onyaṯa* qui terminent cette partie sont ordinaires, excepté la dernière qui se dit avec le *Gloria Patri* : « Après votre glorieuse résurrection, les Juifs ne crurent pas en vous qui étiez ressuscité. Mais les gardiens, à cause de l'argent qu'ils avaient reçu, dirent et proclamèrent ouvertement : Ses disciples l'ont dérobé pendant que nous dormions. O peuple qui ne croyez pas à la vérité ! Si les disciples ont volé le corps, pourquoi ont-ils laissé dans le sépulcre les vêtements et la tunique ? et quand ses frères annoncèrent à Thomas que notre Seigneur était ressuscité, pourquoi a-t-il fait serment : Si dans ses mains je ne vois pas l'endroit des clous avec lesquels les méchants l'ont blessé, je ne croirai pas que le Sauveur du monde est ressuscité, Lui que devant moi ils ont arrêté et

Jusqu'ici, le rite est le même que pour n'importe quel repas de fête. Maintenant, on apporte l'agneau pascal et on verse la seconde coupe pour commencer la célébration pascale à proprement parler, conformément à *Ex., 13* : 8 : « Ce jour-là, tu donneras à ton fils l'explication que voici : C'est à cause de ce que Y. a fait pour moi lors de ma sortie d'Egypte ».

Le commentaire que fait le père de famille des rites particuliers de la célébration pascale et des événements historiques dont elle constitue le mémorial, se rattache à une série de questions posées par le plus jeune des convives. La Mishna dit expressément à ce propos que les explications doivent être adaptées au degré d'intelligence de l'enfant. Toujours selon la Mishna, les questions posées par l'enfant sont les suivantes :

« Par quoi cette nuit se distingue-t-elle de toutes les autres nuits ? Toutes les autres nuits, nous mangeons une seule fois de la nourriture trempée (dans une sauce) ; cette nuit (nous en mangeons) deux fois, (une fois au début, et une seconde fois lorsqu'on trempe les herbes dans le *Ḥaroset*. Toutes les autres nuits, nous mangeons et du pain levé et du pain azyme ; cette nuit, nous ne mangeons que du pain azyme. Toutes les autres nuits, nous mangeons aussi bien de la viande rôtie que du ragoût ou de la viande bouillie ; cette nuit, nous ne mangeons que de la viande rôtie. »

Dans ces conditions, il est évident que le commentaire, considéré comme tel, du récit de la sortie d'Egypte soit essentiellement libre et laissé à l'inspiration du père de famille. La Mishna entend simplement délimiter le cadre quand elle demande « de commencer par la disgrâce et de terminer par la gloire ». On débute donc par des passages comme : « A l'origine, nos pères servaient d'autres dieux » (selon Jos. 24, 2) ou : « Nous étions esclaves de Pharaon, en Egypte » (*Deut., 6* : 21) ou encore : « Mon père était un Araméen errant qui descendit en Egypte » (*Deut., 26* : 5), pour terminer par *Deut., 26* : 9 : « Il nous a conduits ici et nous a donné ce pays où ruissellent le lait et le miel ». Ce dernier verset, cité par

On ne comprend que trop bien qu'avec le nombre toujours grandissant de pèlerins la cuisson de l'agneau et le repas pascal ont dû être transférés dans les maisons particulières. C'est en tout cas l'usage que présuppose la Mishna, en accord avec Zebaḥim V, 8 et Makkot III, 3.

Le repas pascal

La Mishna réserve une très grande place aux prescriptions et usages concernant l'organisation du repas pascal, qui est toujours l'un des rites majeurs de la fête.

Pour prendre part au repas pascal, il fallait être Israélite ou prosélyte — c'est-à-dire être circoncis — et n'avoir pas contracté d'impureté légale. En soi, le nombre des participants n'était pas limité, mais pour accomplir le précepte de manger la Pâque il était nécessaire que chacun pût en manger *ke-zayit,* soit une quantité correspondant à la grandeur d'une olive. A partir de l'heure du sacrifice de *Minḥah,* qui avait lieu entre 1 heure 1/2 et 2 heures 1/2, tout le monde devait rester à jeûn.

La Mishna insiste formellement sur l'obligation de boire au moins quatre coupes de vin au cours du repas ; même un pauvre, vivant de la charité publique, doit se conformer à cette prescription, qui n'est d'ailleurs pas biblique et apparaît pour la première fois dans *Jubilés 49* : 6, 9.

Le repas commence par la préparation du vin — selon la coutume de l'antiquité, on ne buvait que du vin coupé — suivie de deux bénédictions, l'une sur le vin, l'autre sur la fête (selon l'école de Hillel, dont l'opinion s'est imposée).

On sert alors un premier hors-d'œuvre, composé de laitue et de pain azyme. Celui qui préside le repas se lave les mains, prend un peu de laitue, la trempe dans du vinaigre ou de l'eau salée, dit la bénédiction appropriée, puis en donne également aux convives. A ce stade, la Mishna mentionne aussi le *Ḥaroset,* sauce dans laquelle on trempe les herbes amères.

monde, on ferma les portes du parvis. (Les Lévites) firent alors retentir la trompette, élevèrent des clameurs (de joie) et firent (une seconde fois) retentir (la trompette). » Déjà, dans *II Chron.,* il est question de musique (en l'occurence de chants, probablement le Hallel) accompagnant l'immolation des agneaux.

La Mishna continue : « Les prêtres formaient des rangs, tenant dans leurs mains des bassines en argent et en or... Quand un Israélite avait immolé (son agneau), le prêtre recueillit (le sang dans la bassine), la transmit à son voisin, et le voisin à son voisin ; (le prêtre) reçut (une bassine) pleine et rendit une (bassine) vide. Le prêtre qui était le plus près de l'autel fit une aspersion contre la base (de l'autel). Après le départ du premier groupe, le second prit sa place, et ainsi de suite... » (Les Lévites) entre temps récitaient le Hallel ; après l'avoir terminé, ils le recommençaient, et après l'avoir recommencé, ils le reprenaient (si c'était nécessaire) pour la troisième fois... »

Un autre paragraphe de la Mishna parle de la préparation des agneaux après l'immolation. Puisque les parties habituellement destinées à être brûlées sur l'autel devaient être prélevées dans le Sanctuaire même, il était nécessaire de dépouiller et vider les agneaux sur le parvis, opération qui, en raison de la grande affluence, n'allait pas non plus sans poser de difficiles problèmes.

Il semble fort probable qu'à un moment donné, la coutume voulait non seulement que l'immolation mais aussi la cuisson de l'agneau se fît à l'intérieur de l'enceinte du sanctuaire, où avait ensuite lieu également le repas. C'est en tout cas la pratique qui semble ressortir de *II Chron., 30* : 15-27 et *35* : 11-13. Dans le Livre des Jubilés, il est dit expressément que les Israélites mangeaient la Pâque « dans la cour du Sanctuaire », c'est-à-dire sur le parvis. Cet usage est d'ailleurs conforme à *Deut., 16* : 6, 7 : « C'est au lieu choisi par Y., ton Dieu, pour y faire habiter son nom, que tu immoleras la Pâque, le soir au coucher du soleil... Tu feras cuire (l'agneau) et tu le mangeras au lieu choisi par Y., ton Dieu... »

ques par « à partir de la 6e heure », c'est-à-dire à partir de midi. Philon confirme du reste cette précision. En l'occurrence, on immolait le *tamid*, sacrifice quotidien perpétuel, pour lequel en soi la même heure était prévue, *avant* l'agneau pascal, à 1 heure 1/2 de l'après-midi, et les agneaux à partir de 2 heures 1/2, pratique qui est de nouveau confirmée par le témoignage de Josèphe. On y fait d'ailleurs déjà allusion dans *II Chron.*, *35* : 14 : « Ensuite (les Lévites) préparèrent ce qui était pour eux et pour les prêtres, car les prêtres, fils d'Aaron, furent occupés jusqu'à la nuit à offrir les holocaustes et les graisses... » Ils se trouvaient donc dans l'obligation de commencer l'immolation à une heure avancée, contrairement à l'opinion des Samaritains et des Karaïtes, qui la situent au crépuscule ; c'était du reste certainement la coutume primitive, tombée en désuétude, à cause de la grande affluence de pèlerins.

Même si les chiffres avancés par Josèphe — on aurait immolé 256.500 agneaux en 66 après J.-C. lors de la venue à Jérusalem de Cestius Gallus — et le Talmud sont, ce qui est certain, largement exagérés (selon Pes. 64b le roi Agrippas aurait chargé le Grand-Prêtre d'effectuer le recensement des pèlerins d'après le chiffre d'agneaux immolés, et on aurait alors compté 600.000 paires de rognons ce qui, si l'on attribue un agneau pour cinq à dix personnes, donne un nombre de trois à six millions de pèlerins !) l'affluence a dû être cependant considérable à Jérusalem, au moment de la fête, et l'immolation de tant d'agneaux en si peu de temps devait poser un sérieux problème. C'est pourquoi les différentes phases de la cérémonie étaient rigoureusement réglementées, et la Mishna nous donne à ce propos les détails suivants (V, 1 ss.) :

« L'agneau pascal a été immolé en trois groupes, car il est écrit (*Ex.*, *12* : 16) : « L'assemblée entière de la communauté d'Israël l'égorgera entre les deux soirs » (c. à d. entre le déclin et le coucher du soleil). — Ce verset contient trois désignations : *qahal* (assemblée), *'edah* (communauté) et *Yisraël* (Israël). — Quand était entré le premier groupe et que le parvis fut plein de

La durée de la fête

Ici, il y a lieu d'intercaler une remarque concernant la durée de la fête. Nous avons déjà dit un mot de la distinction initiale, dans les textes bibliques mêmes, entre *pesaḥ* (Pâque) et *ḥag ha-masot* (Fête des Azymes). Tandis que le texte d'*Ex., 12* parle de sept jours, il est sans cesse question, à partir de *II Chron.,* de huit jours. La pratique d'observer huit jours a été définitivement ratifiée par R. Aqiba. Le raisonnement traditionnel en faveur de cet état de chose est le suivant : Il est communément admis — c'est en tout cas l'opinion qui l'a emporté — que la destruction du *ḥameṣ* doit se faire par le feu ; or, tous travaux serviles, et par conséquent faire du feu, sont interdits le premier jour de la fête ; nécessité est donc de brûler le *ḥameṣ* la veille, ce qui ajoute un jour au laps de temps durant lequel il faut observer la loi des azymes, et le premier jour du texte vise ainsi sans équivoque la veille de la fête, c'est-à-dire le 14 Nisan.

R. Yishmaël, maître de la 3e génération (120-140), invoque en faveur de cette interprétation un autre passage (*Ex., 34* : 25) : « Tu n'offriras point avec du pain levé le sang de la victime immolée ». Cet extrait, dans son contexte, ne se rapporte pas à l'agneau pascal à proprement parler, mais les docteurs en déduisent qu'il est interdit de procéder à l'immolation du *qorban pesaḥ* tant qu'il y a encore du pain levé à la maison (cf. Pes. V, 4). Cette immolation — nous l'allons voir — commençant à la 6e heure du 14 Nisan, il faut donc faire disparaître le ḥameṣ *avant,* mesure également imposée par R. Yehudah. Josèphe (*Ant.* II, 15, 1) et Philon (*De leg.* II, 145 ss.) sont du reste, eux aussi, témoins de cet usage.

L'immolation de l'agneau pascal

La seconde grande préoccupation des docteurs est relative aux circonstances dans lesquelles doit se faire l'immolation de l'agneau pascal. Le moment prévu par l'Ecriture est le 14 Nisan *ben ha-ʿarbayim.* Cette indication est interprétée par tous les Midrashim halakhi-

Mishna, qui s'inspire d'ailleurs de celle de R. Meïr, célèbre autorité de la 4e génération (140-165 ; cf. Sanhedrin 86a).

La Mishna, dans laquelle nous retrouvons une tradition ancienne, fut plus tard commentée dans les académies de Palestine et de Babylonie ; c'est cet ouvrage dont est née la Gemara qui, avec la Mishna, se trouve réuni dans les Talmuds. Enfin, il est certain que la Gemara, elle, présuppose un texte *écrit* de la Mishna, texte qu'elle reprend le plus souvent mot à mot.

La Pâque dans la description de la Mishna

Revenons, après cet excursus élémentaire mais nécessaire, à la Pâque telle qu'elle nous est décrite par la Mishna, dans le traité intitulé *Pesaḥim* (le pluriel ici employé s'explique par le fait qu'il y est question de deux célébrations : celle de la Pâque à proprement parler au mois de Nisan, et celle du *Pesaḥ sheni,* de la « seconde Pâque », prévue un mois plus tard pour ceux n'ayant pas pu se rendre à temps à Jérusalem).

A l'époque que vise la Mishna, la structure de la fête qui suppose l'existence du Temple est dans ses grandes lignes la même que nous connaissons déjà par les autres documents. Les éléments essentiels sont, pour la vie courante, l'interdiction durant huit jours de toute nourriture fermentée (*ḥameṣ*) et, sur le plan purement rituel, l'immolation de l'agneau pascal au Temple ainsi que le repas en famille ou par groupe de familles s'y rattachant.

L'une des premières préoccupations des docteurs de la Mishna est de bien définir quels aliments et boissons tombent sous l'interdiction du *ḥameṣ* de la « nourriture fermentée ». Dans la soirée du 13 Nisan, le père de famille doit soigneusement examiner toute la maison de fond en comble pour détecter les derniers restes de *ḥameṣ* qui pourraient encore s'y cacher, afin de se conformer littéralement à la prescription d'*Ex.*, *12* : 15 : « Sept jours durant, vous mangerez des azymes ; dès le premier jour, vous ferez disparaître le levain de vos maisons. »

Loi écrite et Loi orale. On peut penser ce qu'on veut de cette manière d'envisager une réalité bien complexe, cependant il est indéniable que le texte biblique seul ne contient pas tous les éléments nécessaires à l'observation fidèle des multiples commandements et prescriptions qu'il exprime, et cette « Loi orale » n'est en somme rien d'autre que la *Tradition*.

La codification de la Loi orale n'est intervenue qu'assez tard à un moment où son contenu, d'une part à cause des événements extérieurs courait le risque de sombrer dans l'oubli, d'autre part avait pris une extension telle qu'il n'était plus possible de s'en servir, dans les académies, sans danger permanent de confusion.

La codification de notre Mishna actuelle est attribuée à R. Yehudah ha-Nassi, et on admet communément qu'elle fut rédigée vers 200 après J.-C. Mais il est incontestable et du reste incontesté — les indications fournies par la Mishna elle-même en constituent la preuve — que la Mishna de R. Yehudah n'est que le terminus *ad quem* d'une assez longue évolution, que des recueils de Mishnayot ont bien existé avant cette époque (*Mishnah rishonah*) : Sanh. III, 4 ; cf. Eduyot VII, 2 ; Gittin V, 6 ; Nazir VI, 1) et qu'ils remontent pour le moins aux écoles de Hillel et Shammaï.

Ainsi, nous apprend-on que déjà l'Académie de Jabné (fondée au milieu de la grande tourmente de l'an 70, précisément pour assurer la sauvegarde du patrimoine religieux de la nation) prend des mesures pour parer au danger que représentaient des recueils de Mishnayot rédigés un peu hâtivement (Tos. Eduyot I, 1 et Eduyot VII, 2). Selon Berakhot 28a, ce travail d'épuration serait d'ailleurs à la base de la rédaction du traité Eduyot (témoignages).

R. Aqiba, maître de la troisième génération des docteurs de la Mishna (120-140), poursuit le même but avec la Mishna rédigée par ses soins. Ses disciples l'imitent, et le danger d'éparpillement menace de nouveau le patrimoine spirituel de la nation. C'est précisément à ce danger qu'entend remédier R. Yehudah ha-Nassi, docteur de la 5e génération (165-200) par la rédaction de sa propre

Tout comme *II Chron.*, le *Livre des Jubilés* insiste sur les deux rites essentiels qui, l'un appelant l'autre, sont à la base de toute célébration pascale : l'immolation de l'agneau et sa manducation dans le cadre d'un repas familial de caractère religieux.

Philon et Josèphe

Deux autres sources précieuses font le pont entre la tradition de la Bible et les documents rabbiniques : Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe.

Πάσχα est aussi pour Philon la plus importante parmi les fêtes de l'année, le « mémorial du grand Exode... et un temps d'action de grâces ». Se conformant à l'étymologie biblique, il interprète πάσχα par διάβασις : passage, et διαβατήρια : sacrifice avant la traversée, mais il l'entend évidemment dans un sens spirituel : « Le fait de dépasser toute passion et l'empire des sens » (παντὸς παθοῦς καὶ παντὸς αἰσθητοῦ διάβασις), une « purification spirituelle » (ψυχῆς κάθαρσις). Les prières et les hymnes qui encadrent le sacrifice et le repas pascal constituent pour lui l'essentiel.

Les indications fournies par Josèphe rejoignent celles de la Mishna. Pour désigner la fête de Pâque, l'auteur emploie indistinctement πάσχα (*pesaḥ*) et ἄζυμα (*ḥag ha-maṣot*) ; souvent les deux ensemble.

La Mishna

Avec Josèphe, nous retrouvons la première période des grands maîtres de la Mishna, seul document fournissant pratiquement les renseignements de nature à nous intéresser plus particulièrement dans le cadre de cette étude.

Ici, une remarque préalable s'impose : dans quelle mesure la Mishna peut-elle fournir des renseignements valables sur la pratique religieuse du temps de Jésus ?

Dans l'optique de la tradition juive, la révélation divine du Sinaï se faisait en deux mouvements parallèles :

tracer, au moins partiellement, les principales phases de cette évolution, mais il s'agit d'un sujet qui ne nous intéresse pas directement ici.

Sources bibliques tardives

L'approche de la pratique religieuse à l'époque du Christ nous est facilitée par certaines sources bibliques tardives, telles que Esdras et Chroniques. Le 2e livre des Chroniques brosse le tableau de deux célébrations pascales, l'une sous Ezéchias (*II Chron., 30* : 1 ss.) et l'autre sous Josias (ib., 35, 1 ss.) ; cette description, sous des aspects historiques, reflète les usages du temps du Chroniste.

La fête commence le 14 Nisan, et dure huit jours. C'est dire qu'il y a fusion, ou du moins continuité, de célébration entre deux fêtes primitivement distinctes : *pesaḥ* ou la Pâque à proprement parler, et *ḥag ha-maṣot* ou la fête des Azymes. Elle est célébrée au Sanctuaire central à Jérusalem, et ses rites essentiels ont le Temple pour théâtre. Un élément nouveau, par rapport aux sources bibliques antérieures, est l'aspersion de l'autel avec le sang des agneaux immolés, rite qui remplace maintenant l'aspersion des linteaux des maisons, comme prévu dans l'Exode.

Le Livre des Jubilés

Un autre témoignage, plus proche de l'ère chrétienne, est celui du Livre des Jubilés qui reflète les us et coutumes de l'époque des Maccabées et où nous rencontrons, par rapport à la célébration pascale, un certain nombre d'éléments que nous allons retrouver dans la tradition rabbinique, autre preuve en faveur de l'ancienneté de celle-ci.

Si grande est l'importance que l'auteur du *Livre des Jubilés* attache à la fête de Pâque qu'il réclame la peine du *karet,* du retranchement du corps du peuple pour celui qui, étant en état de pureté rituelle et vivant assez près de Jérusalem, omettrait de s'y rendre pour l'immolation de l'agneau pascal (49, 9).

LA PAQUE JUIVE
DU TEMPS DU CHRIST
A LA LUMIÈRE DES DOCUMENTS
DE LA LITTÉRATURE RABBINIQUE

Incontestablement — les sources de la tradition juive en fournissent la preuve — Pâque, du temps de Jésus, était considérée dans le monde juif comme la fête la plus importante de l'année ; c'était la plus populaire des trois fêtes dites « de pèlerinage ».

La célébration pascale, et ceci explique l'importance que lui donne la piété populaire, dépasse en effet de loin dans la conscience religieuse d'Israël la pure évocation liturgique de l'événement historique qui est à la base de l'épopée étrange du peuple de Dieu : l'exode et la sortie d'Egypte, tournants décisifs de l'histoire où ce qui, jusqu'alors, n'était qu'un ensemble de tribus sans trop de cohésion, devient un peuple, et un peuple dont Dieu, par sa révélation, fera l'instrument de choix dans son plan de salut.

Rabban Gamliel Ier, « l'Ancien », Tannaïte de la 1re génération (10-80 après J.-C.), se fait le porte-parole de ce sentiment populaire quand il dit (Pes. X, 5) : « A toute génération, chacun doit se considérer comme si *lui-même* était sorti d'Egypte, car il est écrit (*Ex., 13* : 8) : « Tu diras alors à ton fils : C'est en mémoire de ce que Y. a fait *pour moi*, lorsque je suis sorti d'Egypte ».

La célébration de la Pâque, telle qu'elle fut pratiquée du temps du Christ, était évidemment le résultat d'une longue évolution. L'étude et la comparaison des différentes sources bibliques qui en parlent nous permettent de re-

bien orientale , et sa présence est une nouvelle preuve que les Chaldéens aussi ont connu autrefois le rite de l'ensevelissement et un rite de la paix figurant la sortie du tombeau. Le moment choisi pour l'exclamation et la sonnerie de cloches qui l'accompagne semblent bien dûs à l'influence du rite latin qui, au « Gloria in excelsis » du samedi saint, c'est-à-dire avant l'épître, prescrit de faire sonner les cloches.

ver toute sa signification qu'à la condition d'y rétablir le sépulcre hors de l'église et conséquemment la croix ; ainsi elle correspondrait pleinement avec les autres rites syriens, celui d'Antioche, de Tikrit, des Maronites et même celui des Melkites. Ensuite, il serait nécessaire d'élaguer les longues séries des *'onyaṯa* ; on est d'autant plus en droit de croire à une accumulation désordonnée de différentes cérémonies que, à l'office du vendredi saint, se trouvent aujourd'hui les 'onyaṯa qui se rapportent à celle du Lavement des pieds du jeudi saint. Enfin, il serait nécessaire d'examiner les anciens manuscrits liturgiques, spécialement ceux du *ḥudra,* ainsi que les livres historiques qui peuvent avoir conservé quelque indication au sujet des rites de la semaine sainte chaldéenne.

Alphonse Raes, s. j.

NOTE. — Du curé de la cathédrale chaldéenne de Bagdad j'apprends que aujourd'hui l'annonce de la résurrection du Seigneur se fait pendant la messe du samedi saint, au soir, après les vêpres. Arrivé à l'épître, le diacre va prendre l'épistolier et demander la bénédiction du célébrant ; celui-ci, l'ayant donnée, se présente aux fidèles sur le pas de la porte du sanctuaire et fait cette proclamation : « O Christ, ressuscité d'entre les morts, aie pitié de nous ». Le peuple répond : « Amen ». Une deuxième et une troisième fois, le célébrant, haussant chaque fois la voix, reprend la même exclamation, qui est suivie chaque fois de l'Amen du peuple. Puis on commence à sonner les cloches à toute volée. Le diacre lit l'épître et la messe continue.

L'exclamation des Chaldéens se retrouve presque identique chez les Maronites et chez les Syriens, selon le rite d'Antioche ; mais le célébrant chez eux la prononce au début de l'Office de la Paix, après que le sépulcre ait été ouvert, que le voile ait été enlevé et que la croix ait été sortie du tombeau. La formule chaldéenne est donc

pour aller au tombeau qui, si du temps de Georges d'Arbèles n'était plus en usage, a dû exister auparavant.

Dans la procession, les Maronites et les Syriens portent la croix, désormais une croix lumineuse, signe du Christ victorieux ; les Chaldéens aujourd'hui ne portent pas la croix, mais dans leurs hymnes exaltent sa puissance invincible.

Dans la bénédiction avec la croix vers les quatre directions, si bien conservée chez les Maronites et les Syriens, il reste peut-être un souvenir dans la prière chaldéenne qui ouvre cette cérémonie : « Faites habiter votre paix dans les quatre parties de l'univers... ».

Enfin, les Maronites appliquent le baiser à la croix seulement, les Syriens d'Antioche ne l'ont pas, ou ne l'ont plus ; mais les Syriens de Tikrit baisent la croix, l'évangile, puis se donnent mutuellement le baiser ; les Chaldéens font de même, et cela ne peut s'expliquer que comme un signe de la paix obtenue par la croix victorieuse. C'est encore le ps. Georges d'Arbèles qui nous dira ce qu'est cette paix pascale : « Qu'ils se donnent la paix, cela signifie que les pensées charnelles sont dissoutes et que toute l'Eglise est devenue une seule chose, c'est-à-dire des spirituels et des corporels ; et il n'y a là ni tête ni queue, ni grand ni petit, parce que tous se trouvent au même degré dans la joie du roi, le Christ ; et le Christ lui-même se trouve à notre niveau par son humanité. De même qu'ici il a été avec notre nature, ainsi là-bas il participera encore à notre état : Lui, Il est la tête ; et nous, ses membres. Et comme tout sera soumis au Fils et que le Fils apparaîtra au jugement dans son humanité, évidemment unie au Verbe, alors tous auront une seule pensée, et la malice et la concupiscence seront arrachées de nos cœurs et toutes choses seront bonnes ; il n'y aura pas là le bâton des oppresseurs, mais la joie et la paix dans l'Esprit Saint [10] ».

La cérémonie de la Paix chaldéenne ne peut retrou-

10. Cf. *o. c.*, *ibidem*.

En procession on se rend au tombeau. A peine arrivé là, le célébrant encense et chante trois fois : « O Christ, ressuscité d'entre les morts, ayez pitié de nous ». Le diacre ouvre le sépulcre, enlève le voile, retire la croix, y accroche un voile blanc, et pendant qu'il tient cette croix dans ses mains, on chante un office comprenant sedro, qolo, lectures et litanie.

Dans la procession qui va maintenant au sanctuaire, le diacre encense la croix que tient le célébrant, et les fidèles chantent des psaumes et des hymnes avec ce refrain : Le Christ est ressuscité d'entre les morts. Arrivé à l'autel, le célébrant bénit avec la croix dans les quatre directions ; puis tous viennent baiser la croix et, pendant le chant de la *soġîṯa* « Réjouissez-vous, nations... », un prêtre bénit des fleurs. Enfin, la croix est mise sur l'autel et la messe continue.

Ici le rite est clair ; il éclaire celui des autres Eglises. La procession pascale est aussi nécessaire que celle du vendredi saint ; celle-ci allait déposer le Christ au tombeau, celle-là va le ramener du tombeau. Si les Chaldéens font donc la procession pascale hors de l'église, c'est qu'autrefois ils avaient un tombeau, et que celui-ci était placé dans la cour attenant à l'église. Ce dernier point nous est attesté, pour le XIe siècle (?), par le pseudo Georges d'Arbèles : « Que tous aillent dehors, cela signifie qu'on va à l'endroit où le Christ a été crucifié, c'est-à-dire hors de Jérusalem. En effet, l'évangile dit que le sépulcre était près de la croix : En ce lieu où Jésus a été crucifié, il y avait un jardin et, dans le jardin, un monument neuf. Et notre résurrection finale aura lieu à l'endroit où Jésus a été crucifié. Et l'évangile dit que cet endroit était près de Jérusalem. Et voilà pourquoi nous allons dans la cour, en dehors de Jérusalem, c'est-à-dire de l'église » (9). Ce n'est donc pas pour se donner le baiser de paix que les Chaldéens sortent de l'église, mais

---

9. Cf. *Corpus scriptorum christ. or.* 72 et 76 ; éd. et trad. par R. H. Connolly, t. II, p. 85.

rocher, déposée sur la table et couverte d'un voile. Peu après, un prêtre enlève le voile, montre la croix aux fidèles; le célébrant s'approche, encense, se prosterne et vénère la croix. Tous les fidèles s'approchent pour la vénérer eux aussi. Ensuite, le célébrant lave la croix avec de l'eau de rose et de fleurs d'oranger, et l'essuie.

En procession, on se rend maintenant à la pierre de l'onction, sur laquelle est étendu un linceul blanc ; on y dépose la croix qu'on couvre d'aromates. Le linceul est replié, enfermé dans des bandelettes et couvert d'une étole violette en forme de croix de Saint-André. On apporte un cercueil ou une civière, et on y dépose la croix. La procession reprend sa marche avec le cercueil et se rend au tombeau qui, chez les Syriens, est placé sous l'autel ; du cercueil on prend la croix couverte de son linceul et de ses bandelettes pour la mettre dans le tombeau ; on y appose les scellés, trois cachets de cire, et on l'entoure de flabelli et d'encens.

Sans nul doute, l'objet matériel principal de la cérémonie de l'ensevelissement est la croix nue. Si les Melkites emploient un crucifix dont ils peuvent ensuite détacher l'image du Crucifié, il faut y voir un développement ultérieur.

Les Maronites ont une cérémonie semblable à celle des Syriens ; chez eux le tombeau n'est pas placé sous l'autel, mais dans la nef de l'église, ce qui est sans doute plus primitif. Par le fait même, le rite de la paix, qui nous intéresse en premier lieu, y est mieux conservé et mieux ordonné que chez les Syriens ; c'est lui que nous allons présenter [8].

Dans la nuit de Pâques, la vigile maronite étant terminée par le *ṣafro* (Laudes), les prêtres s'habillent pour la messe et préparent les oblats. Ici s'insère le rite de la paix.

---

8. Cf. *Rituale aliaeque piae precationes ad usum Ecclesiae Maroniticae*, Rome, 1859, pp. 117-122 : Cérémonie de la Paix pour le jour de Pâques.

un peu plus tard, juste avant l'*orthros,* et sort de l'église sans but déterminé ?

Les Melkites pratiquent aujourd'hui le rite byzantin ; autrefois ils avaient leur propre rite, antiochien et hiérosolymitain. Plus d'un vestige de leur rite ancien a pu survivre à leur byzantinisation. Et de fait, à l'*orthros* du vendredi saint, appelé Office des Souffrances du Seigneur, arrivé au quinzième antiphone, le prêtre melkite encense, au sanctuaire, un crucifix qu'ensuite il porte en procession et plante devant les portes saintes ; là, il l'encense de nouveau, le vénère et les fidèles s'approchent, tandis que l'*orthros* continue [5].

Aux vêpres du même jour, la procession se fait, comme chez les Byzantins, avec l'évangile et l'*épitaphion.* Remarquons que les Melkites ont ici une particularité : le Christ est détaché de la croix, déposé sur l'*épitaphion,* entouré de linges, couvert d'un voile transparent et de fleurs odoriférantes, et ensuite aspergé avec de l'eau de rose, et encore une fois encensé [6].

Plantation de la croix, déposition de la croix, mise au tombeau, embaumement, tous ces rites symboliques appellent une conclusion : la sortie du tombeau, où est-elle ?

Interrogeons le rite syrien et le rite maronite. Il est important de remonter aux cérémonies du vendredi saint. Mgr G. Khouri-Sarkis a donné du rite antiochien une précieuse et touchante analyse [7]. Avant Sexte, on place devant la porte du sanctuaire une table, et sur celle-ci, une espèce de rocher, représentant le Calvaire. Pendant que les prêtres avancent en procession tenant dans leurs mains des plateaux avec de l'encens, le célébrant porte sur l'épaule une croix nue qu'il va planter sur le rocher ; les prêtres déposent l'encens sur les gradins. Après la récitation de Sexte et de None, la croix est descendue du

5. *Ibidem,* p. 181.
6. *Ibidem,* p. 216.
7. Cf. *La Maison-Dieu,* n. 41 (1955), p. 101 sv.

Résurrection ! Soyons rayonnants de joie pour cette solennité et embrassons-nous les uns les autres. Appelons frères, même ceux qui nous haïssent. Pardonnons tout à cause de la Résurrection [3] ». Et pourquoi les célébrants donnent-ils à baiser l'évangile ?

Enfin, la si belle homélie, attribuée à saint Jean Chrysostome, et lue à la suite du baiser de paix — elle est une invitation au banquet de la joie adressée à tous sans exception — est l'analogue de la *soĝîṯa* ou de l'instruction chaldéenne qui commence par ces mots : « Une joie de qualité excellente me pousse aujourd'hui à vous expliquer cette parole du prophète : Voici le jour qu'a fait le Seigneur ; venez, exultons et réjouissons-nous en lui. A ce jour aucun autre n'a été pareil dans le passé, aucun ne le sera après lui ».

De ces ressemblances entre le rite byzantin et le rite chaldéen nous pouvons constater le fait ; leur cause nous échappe.

Mais, si nous examinons l'office qui, chez les Byzantins, précède immédiatement la procession pascale, nous nous trouvons devant un fait assez surprenant. Le P. Mercenier nous dit que c'est là non pas un vrai *mesonyktikon* mais un office calqué sur lui [4] ; il comprend un canon et des lectures patristiques ; et voilà que, vers la fin de cet office, le célébrant s'approche du tombeau érigé au milieu de l'église, prend l'évangile, tandis que deux prêtres soulèvent l'*épitaphion* et vont le déposer sur l'autel.. Avec respect sans doute, mais quasi furtivement, l'*épitaphion* et l'évangile qui ont été portés si solennellement au tombeau, sont reportés au sanctuaire. Il y a là quelque chose d'anormal. La procession qui devrait solennellement accompagner le retour de l'évangile et de l'épitaphion, et manque ici, ne serait-elle pas celle qui aujourd'hui se fait

3. *Ibidem*, p. 279.
4. *Ibidem*, p. 263.

devant la porte du sanctuaire avant de se mettre en marche ? Pourquoi faut-il baiser la croix et l'évangile ? Comment les rubriques oublient-elles de nous signaler le moment et la manière de rentrer à l'église pour la célébration de la messe ?

A ces nombreuses questions l'analyse des cérémonies et des textes ne nous a pas apporté de réponse ; il faut donc la chercher dans les cérémonies analogues d'autres rites orientaux.

La nuit pascale des Byzantins offre plusieurs points de ressemblance avec celle des Chaldéens. Comme celle-ci, elle célèbre deux messes : la première, rattachée aux vêpres du samedi, a, déjà, il convient de le noter, un évangile de la résurrection et était donc primitivement destinée à la vigile pascale ; la seconde, faisant suite à l'*orthros* de Pâques, est célébrée aujourd'hui en pleine nuit. Ensuite, le rite byzantin connaît, avant l'*orthros*, une procession : sortis de l'église, on entonne : le « Christ est ressuscité », répété plusieurs fois, et on rentre à l'église ; pourquoi cette procession ? On a dit : pour symboliser les myrophores qui, au matin du dimanche, sont sorties de la ville pour aller au sépulcre embaumer le corps de Jésus : pieux symbolisme, découvert, sans doute, le jour où on a perdu le souvenir d'une signification plus réelle de cette procession.

Troisièmement, le baiser de paix. Est-il une explosion de joie, celle d'avoir retrouvé le Seigneur perdu, comme semble l'indiquer le tropaire qu'on chante en ce moment : « C'est Pâques ! dans la joie embrassons-nous les uns les autres. O Pâques, consolation dans la peine ! Car c'est aujourd'hui que, sortant tout resplendissant du tombeau comme de sa chambre, le Christ remplit de joie les femmes, en leur disant : Annoncez-le aux apôtres[2] ». Ou est-ce le baiser de paix qu'on donne à qui cette nuit on veut pardonner, comme l'insinue cet autre tropaire : « Jour de la

2. E. MERCENIER, *La Prière des Eglises de rite byzantin*, t. II, 2, Chevetogne, 1949, p. 278.

munauté ecclésiale ; elle contient tous les biens salutaires présents et futurs que le Christ nous a gagnés et départis par sa résurrection. Comme le dit la prière du prêtre, c'est la paix annoncée par les Anges, qui enlève la tristesse du péché et nous accorde des temps heureux.

La *karôzûṯa* finie, les diacres donnent l'ordre : « Donnez-vous la paix les uns aux autres dans la paix du Christ ». Tous s'approchent pour baiser la croix et l'évangéliaire en disant : « Que la résurrection du Seigneur soit sur vous » ; le prêtre, ou le diacre, répond : « Que la résurrection, la vie et le renouveau soit sur vous ».

Deux diacres montent ensuite sur un ambon et chantent alternativement les strophes d'une *soġiṯa* ; l'un, se trouvant plus haut, chante les strophes du Chérubin qui, l'épée à la main, défend l'entrée du paradis ; l'autre, se trouvant plus bas, chante les strophes du bon larron qui se présente au paradis et veut y pénétrer.

Après cela, il y a encore un chant des enfants représentant les saintes femmes qui sont allées le matin de Pâques au tombeau et interrogent ; ou, si c'est le prêtre qui récite une pièce, il représente le Christ au dernier jugement, ayant les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche ; dans le premier cas, résurrection du Christ ; dans le second, celle de tous les hommes.

La cérémonie n'est pas achevée ; quelqu'un lira encore une instruction de deux longues pages, et puis on chantera des bénédictions, dont voici la première : « Bénissez, Seigneur, votre peuple saint, et augmentez en lui la paix ». Tous répondent : Amen. Après la dernière bénédiction, commence la messe solennelle.

Cette Procession de la Paix, qui, malgré une surcharge d'hymnes, présente une structure assez simple, nous laisse cependant perplexe et pose une série de questions : pourquoi cette procession ? Pourquoi aller hors de l'église, dans la cour, pour se donner le baiser de paix ? Pourquoi tant de *ʿonyaṯa* sur la croix, et pourquoi tant d'insistance sur la puissance de la croix ? Pourquoi cette procession s'arrête-t-elle d'abord au sanctuaire, ensuite

conduit à Pilate, et que devant moi ils ont crucifié au Golgotha ! Et pourquoi encore Marie a-t-elle acheté des aromates et est elle venue à la porte du tombeau ? Mais comme notre Sauveur savaït que ses disciples douteraient, ils les a convaincus de la réalité de sa résurrection. O miséricordieux, ayez pitié de nous ».

Dans les trois parties que nous avons analysées, le thème de la paix ne s'est guère présenté ; les chants ont beaucoup parlé de la puissance de la croix, de la joie qu'a causée au monde entier la résurrection du Christ. Mais nous allons arriver bientôt à ce thème de la paix.

Quatrième partie : La procession est arrivée à son terme. On chante le ps. 97 « *Dominus regnavit...* », quelques versets d'Isaïe « *Cantate Domino canticum novum* » (*42* : 10-16) ; on y ajoute quelques lignes qui, ainsi que la *tešboḥta* chantée plus solennellement, exaltent la résurrection du Seigneur. Mais maintenant deux diacres s'assoient et commencent la proclamation de la *karôzûṯa* : « ô Christ, paix des êtres supérieurs et sécurité des êtres inférieurs, qui nous avez permis aujourd'hui de célébrer la paix de votre résurrection, nous vous prions ». On répond : « Seigneur, ayez pitié de nous ».

Dans chacune des dix demandes de cette litanie, chaque fois il est question de paix, et dans l'adresse, et dans la conclusion ; et dans celle-ci plus spécialement, il est toujours question de la « paix de la résurrection ». Que veut-on dire par là ? C'est la paix que nous nous donnons les uns aux autres (3e demande), par des baisers charitables et saints (4e demande), dont l'Eglise est pleine (5e dem.), qui nous donnera la paix indestructible dans le monde nouveau (6e dem.), qui produit la charité céleste et l'amour spirituel (8e dem.), qui nous sanctifie (9e dem.). De cette paix le Christ a rempli l'univers et l'Eglise ; c'est une paix donnée à l'Eglise et qui ne lui sera pas enlevée, de laquelle l'Eglise se glorifiera, dont Lui, le Christ, est le donateur. Nous prions le Dieu miséricordieux de nous faire arriver à cette paix de la résurrection.

Elle a donc plusieurs sens : elle est présente et elle est future ; elle est donnée à chacun et aussi à la com-

la Mishna, est du reste un indice supplémentaire pour la relative ancienneté du cadre tracé par la tradition : après la destruction du Temple, ce passage eût été mal à sa place.

Afin d'éviter qu'en faisant son commentaire le père de famille, entraîné par l'enthousiasme et la ferveur religieuse, ne se perde dans des détails secondaires et oublie de faire mention de l'essentiel, Rabban Gamaliel a établi la règle suivante (X, 5) : « Celui qui n'a pas fait mention, à Pâque, des trois choses que voici, n'a pas accompli son devoir (c'est-à-dire le devoir d'en parler à son fils, conformément à *Ex., 12* : 26-27 ; *13* : 8 ; *Deut. 6* : 20-25) : *pesaḥ* (l'agneau pascal), *maṣah* (le pain azyme) et *maror* (les herbes amères). *Pesaḥ,* parce que Dieu a franchi les maisons de nos pères en Egypte ; *maṣah,* puisque nos pères ont été libérés en Egypte ; *maror,* puisque les Egyptiens ont rendu amère l'existence de nos pères dans leur pays. »

Le passage suivant du texte de la Mishna résume très bien toute la raison religieuse profonde de la célébration pascale : « C'est pourquoi il nous incombe de rendre grâces, de louer, de célébrer, de glorifier, d'exalter, de magnifier et de bénir Celui qui a fait tous ces miracles pour nos pères et pour nous. Il nous a fait passer de l'esclavage à la liberté, de la tristesse à la joie, du deuil à la fête, des ténèbres à la grande lumière, de la servitude à la rédemption. Et nous voulons dire devant lui : Halléluiah ! »

Le « Halléluiah » du texte se rapporte au chant de la première partie du Hallel, chant à propos duquel il y a une fois de plus dissenssion entre les écoles de Hillel et de Shammaï.

Alors est venu le moment de boire la seconde coupe ; ensuite, on distribue aux convives les azymes avec les herbes amères, qu'on mange une fois les mains lavées et les bénédictions correspondantes dites. Cela fait, on mange l'agneau pascal, le tout conformément à *Ex., 12* : 8 :

« Cette nuit-là, on mangera (l'agneau rôti) avec des azymes et des herbes amères. »

Après le repas, on verse la troisième coupe puis on dit les grâces, comme après chaque repas. A la quatrième coupe, on termine le Hallel, on prononce la « bénédiction sur le cantique », expression différemment interprétée par les docteurs et qui, selon certains, viserait simplement le Ps. 136, le « Grand Hallel ».

Le repas considéré comme tel et les prières qui le terminent sont suivis du *Apikomin,* expression empruntée à la langue grecque où ἐπικώμιον ou κῶμος désignent les chants encadrant un repas de fête.

Dans le cas du Apikomin, il s'agit d'un des nombreux éléments tirés du monde hellénistique ambiant et adoptés au fur et à mesure par le monde juif. Cette remarque vaut du reste pour toute la structure des repas de fête en général, ainsi qu'elle est décrite par le Talmud (j. Ber. 10d ; cf. aussi Tos. Ber. IVa). Nombre de ces coutumes étaient déjà admises dans les mœurs à l'époque du Christ, et les indications plutôt sporadiques de la Mishna Pesaḥim permettent de s'en rendre compte dans le cas particulier du repas pascal.

Bien que la prescription de *Deut., 12* sur l'unique sanctuiare permettant la célébration du culte sacrificiel ait été officiellement reçue comme norme depuis l'exil babylonien, nous savons néanmoins par certains indices — les papyri araméens d'Eléphantine, entre autres — que dans différentes communautés juives de la diaspora on continuait de célébrer la Pâque sur place, y compris l'immolation de l'agneau.

Le ʻOmer

Le premier jour de la fête avait également lieu l'offrande du ʻOmer : celle de la première gerbe de blé de la moisson nouvelle, conformément à *Lév., 23* : 10 ss.

La synagogue

A côté de la liturgie sacrificielle liée au Temple, la liturgie de prière de la synagogue avait, du temps de Jésus, acquis depuis longtemps droit de cité dans le monde juif. La structure de la prière synagogale pour la fête de Pâque a dû être essentiellement la même que celle des autres « fêtes de pèlerinage ». Selon Meg. III, 5 la péricope de la Torah pour le premier jour était *Lév., 23* : 26-24 : 44 : l'ordre des fêtes.

Une particularité rituelle pour la Pâque est l'insertion, dans la Tefillah de Mussaf, de la *tefillat ṭal* ou prière pour la rosée, mentionnée dans Ta'an. 1, 2 ; le pendant de cette prière est la *tefillat gèshèm* ou prière pour la pluie du 7e jour de la fête des Tabernacles ; ces deux prières s'expliquent parfaitement en fonction du rythme des saisons en Palestine.

La Tosefta

Les indications de la Mishna concernant la Pâque sont corroborées en grande partie par le traité Pesaḥim de la Tosefta, recueil de sentences et de traditions des Tannaïtes étroitement apparenté à la Mishna.

Le nom de Tosefta signifie « supplément », en l'occurrence supplément de la Mishna, qu'elle dépasse cependant en étendue. La Tosefta contient un ensemble de sentences qui, pour différentes raisons, ne furent point admises dans la Mishna, mais qu'on avait cependant intérêt à conserver.

Nous savons, par une remarque contenue dans Sanh. 86a que R. Aqiba, lors de la rédaction de sa Mishna, fit preuve d'une concision extrême ; mais il chargea parallèlement son disciple R. Neḥemyah de recueillir les sentences que lui-même avait dû éliminer, afin qu'elles puissent servir d'exemples lors de discussions académiques.

Plus tard, le même phénomène se reproduit à l'occasion de la codification de la Mishna « canonique » de

R. Yehudah. Ce dernier charge de ce travail également l'un de ses disciples, que le Gaon Sherira — né vers 900, chef de l'académie de Pumbedita en Babylonie — et d'autres auteurs médiévaux veulent identifier avec R. Ḥiyya bar Abba qui, dans l'accomplissement de ce travail, aurait été secondé par son propre disciple, R. Hosha'yah b. Ḥamma : en effet, dans Shabb. 24 a, les noms de ces deux docteurs sont équivalents à « Tosefta ».

K. HRUBY.

MIMRO DE SERGE DE REŠAYNA SUR LA VIE SPIRITUELLE

(Suite)

— ܝܐ —

XXXIX — [1] [Syriac text] [2] [Syriac text] [2] [Syriac text] [3] [Syriac text] [3] [Syriac text] [4] [Syriac text] [4] [Syriac text] +

XL. — [Syriac text] [1] [Syriac text] M 8b
[Syriac text] *
[Syriac text]

XLI. — [Syriac text] [Jeremias § 29] [Syriac text] [1] [Syriac text]

XLII. — [Syriac text] [1] [Syriac text] [2] [Syriac text]

XLIII. — [Syriac text] [1] [§ 27] [Syriac text] [2] [Syriac text]
C1-1 [Syriac text] [3] [Syriac text] * [Syriac text]

XXXIX. 1 : M : [Syriac text] — 2-2 : M om. — 3-3 : M om. — 4-4 : M usque dolath mil. om. † XL. 1 : M : sine suffixo. — XLI. 1 : M om. † XLII. 1 : M sine suffixo ; punctum fem. scripsi. — 2 : Punctum fem. a (C2) scribitur. — XLIII. 1 : M : [Syriac text]. — 2 : M add. [Syriac text]. — 3 : M om. ܘ. —

XXXIX. — C'est pourquoi, le grand Moïse, ayant approfondi tout cela de très loin, autorisait que fussent négligées pendant sept jours les choses commandées par la Loi, mais ordonnait qu'elles fussent accomplies le huitième, montrant par là qu'avait cessé toute la conduite première selon la Loi, et que le ministère du Livre était annulé par la splendeur de la révélation du Christ, lui qui nous est apparu, du séjour des morts, d'une façon seigneuriale et divine, le jour du Dimanche, qui est à la fois, comme nous l'avons dit, le premier et le huitième jour. Il montra aussi par là qu'il est le principe et la fin de tout, et qu'il n'y a pas d'autre commencement en dehors de lui, ni d'autre fin qui puisse le renfermer.

XL. — C'est pourquoi, jusqu'à ce qu'il parvienne au huitième jour et s'y établisse fermement par les œuvres de la vertu, celui qui se trouve enfermé dans une conduite de vie en dehors du Christ pleure et gémit symboliquement ; et ceci se fait en lui lorsqu'il comprend la captivité de notre race et sa chute de la conduite de vie selon le ciel vers la confusion de l'erreur.

XLI. — Ce Jérémie donc, ce n'est pas seulement une fois qu'il s'est engagé dans la combinaison des lettres dans les Lamentations ; et il ne les a pas non plus répétées inconsciemment un nombre quelconque de fois, au hasard, mais il les a répétées seulement quatre fois et en a composé un nombre ayant une affinité avec le nombre huit.

XLII. — Mais lorsque la lumière de la prédication de notre Sauveur parvint jusqu'à lui et brilla en lui, la tristesse des Lamentations s'éloigna de lui. S'établit alors auprès de lui l'accès des louanges, qui furent dites par lui selon cette même manière, en commençant par les lettres de l'alphabet.

XLIII. — En conséquence, dans ce même paragraphe (27) il est parlé de l'emploi des lettres [initiales] dans le psaume 118. Là aussi, les versets sont composés selon le nombre huit pour chacune des lettres, depuis le *Olaph* jusqu'au *Taw*, révélant le mystère du huit de la doctrine de notre Sauveur dans lequel est scellée la vie de quiconque s'approche de l'entrée de la pratique...

— ܨܚ —

ܘܦܘܡܝ̈ܬܐ . ܐܦ ܡܬܡܙܓܐ ܠܘܬ ܗܘ ܐܝܪܐ ܘܐܡܪܝܢ ܕܡܩܒܠ ܚܠܦ ܐܬܘ̈ܬܐ ܠܗܘ ܕܝܢ ܠܗ ܠܚܫ̈ܠܐ ܡܢܐ : ܘܠܚܝܠܗ [4] ܕܡܬܚܠܛܢܘܬܗ ܘܡܬܚܠܛܐ [5] ܦܪܝܫܝܢ ܡܢ ܚܕ̈ܕܐ .

M 9a XLIV. — ܐܕܪܐ ܕܝܢ ܕܗܘ ܐܝܟ ܕܐܡܪܢ ܩܕܡ ܒܐܘܪܐ ܘܐܠܡ̈ܛܝܗ ܘܐܘܪ̈ܣܝܐ : ܡܘܬܐ [1] ܕܕܒܪܐ [2] ܘܡܫܘܚܬܐ ܡܬܡܛܐ ܐܡܬ [3] ܠܗܠܝܢ ܠܚܝܠܗ ܗܟܢܐ ܐܦ ܐܝܟܐ ܕܡܩܒܠ ܛܘܦܣܐ ܘܡܬܚܠܦܐ : ܕܟܕ ܡܬܦܢܝܢ ܘܡܬܡܙܓܐ ܗܘ ܚܕܐ : ܠܛܘܦܣܐ ܡܕܡ ܕܡܩܒܠ ܐܣܟܡܘܗܝ : ܘܡܫܘܚܬܐ ܗܘܝ ܡܬܡܙܓܐ ܘܠܐܦܪ̈ܐ ܡܢ ܠܘܬ . ܗܘ ܕܝܢ ܕܡܢܗ ܠܡܬܚܠܛܐ : [16 §] ܗܘ ܕܟܕ ܡܫܚܠܦ ܘܠܐܘܣ̈ܝܐ ܕܡܬܡܙܓܐ ܕܡܢܐ ܘܠܐܘܪܚܐ ܘܐܪܥܐ : [4] ܡܬܚܠܦܢܘ ܠܒܪ̈ܝܬܐ ܗܢܐ ܦܬܘܪܐ ܘܐܝܟ ܕܛܒܥܐ [5] ܠܗ ܕܒܪܝܬܐ ܪܒܐ ܘܡܫܘܚܬܐ : ܘܡܩܒܠ ܡܬܟܠܐ ܠܗ ܡܢ ܫܘܚܠܦܐ ܘܦܘܠܚܢܐ ܠܗܠ ܡܘܬܐ ܘܐܪܥܐ ܘܫܘܚܠܦܐ :

XLV. — ܘܐܦ ܠܚܝܠܝܢ ܕܟܠܗܝܢ ܗܢܘܢ ܦܘܪ̈ܫܢܐ [1] ܕܗܘܝܢ ܒܒܪ̈ܝܬܐ : ܡܫܘܕܥܝܢ ܠܚܝܠܗ ܠܐܝܪܐ ܕܡܢ ܒܡܘܠܕ̈ܐ ܦܬܓܡ̈ܬܐ ܀ ܗܢܘܢ ܕܐܬܘܬܐ ܕܟܠܗܝܢ ܡܬܒܪ̈ܝܬܐ ܐܠܡ̈ܛܐ ܘܐܝܣ̈ܛܐ ܡܬܕܡ : ܡܬܠ ܕܒܪܝܬܐ ܐܝܟ [2] ܕܡܘܠܕܐ ܕܐܝܬܝܗ ܗܘ ܐܝܪܐ [3] ܘܡܬܪܐ ܕܦܘܠܚܢܐ ܘܛܒܥܐ . ܡܘܬܐ ܓܝܪ ܘܡܬܡܙܓܐ ܗܘ ܘܐܡܪܝܢ ܕܗܘܝܢ [4] ܡܬܡܛܐ ܒܐܬܘܬܐ ܡܢ ܛܒܥܐ [5] ܐܝܪܐ ܕܟܠܗ ܡܬܚܠܦ : ܐܝܟ ܕܝܢ ܘܐܬܝ̈ܢ ܠܗ ܡܩܒܠ ܡܢ ܡܘܠܕܐ ܘܟܠܗܝܢ ܡܬܒܪ̈ܝܬܐ ܘܐܬܘܬܐ ܠܗ ܕܢܗܘܐ ܒܛܒܥܐ ܘܡܬܟܠܐ ܡܢܗ ܀

XLVI. — ܐܡܪ ܕܝܢ : ܕܛܘܒܝܗܘܢ ܠܐܠܗܐ ܕܠܐ ܡܘܡ ܐܢܘܢ ܒܐܘܪܚܐ [a] . ܘܡܘܕܥ ܠܗܘ ܡܕܒܪܐ : [b] ܕܠܐ ܠܚܡ ܀ ܒܕܒܪܘ ܟܠܗ ܘܗܠܝܢ ܒܐܘܪ̈ܚܬܗ [b] ܐܦ [1] ܕܝܢ ܐܝܟ ܐܢܫ : M 9b ܕܠܐ ܡܬܢܣܝܢ ܠܗ ܗܠܝܢ ܠܟܠ ܚܕܐ [2] ܡܬܡܛܐ ܐܡܪ ܐܘܪܚܐ ܚܕܐ : ܘܠܗܘ ܕܝܢ ܐܘܡܦ : ܐܘܪ̈ܚܬܐ ܡܫܚ̈ܠܦܬܐ . ܘܠܡܡܪܩ ܛܒܐ ܡܢܗ ܠܐܠܗܐ ܘܡܬܩܠܢ ܘܠܐ ܡܘܡ ܒܗܘܢ ܚܕܐ ܐܘܪܚܐ : ܒܗܕܐ ܕܝܢ ܐܦ ܠܚܝܠܗܘܢ [3] ܐܡܪܗ ܠܛܒܥܐ ܐܝܟ ܕܝܢ ܘܠܐ ܒܕܒܪܘ ܟܠܗ ܒܡܠܟ̈ܘܬܗܘܢ ܘܒܐܘܪ̈ܚܬܗ .

XLVII. — ܡܢܗ ܗܘܝܐ ܐܘܪܚܐ : ܘܟܠ ܐܝܟ ܐܘܪ̈ܚܬܐ . ܐܢܐ ܗܘܝܐ ܡܬܚܙܐ ܐܢܐ ܕܗܘܝܘ

4 : M sine suffixo pron. — 5 : M add. ܕܝܢ . † XLIV. 1 : Cl cum suffixo tertiae pers. sg. masc. — 2 : C in plurali ; Cl marg. sg. — 3 : M ܠܗ . — 4 : Cl : ܡܬܚܠܛܐ . — 5 : M : ܥܡܗ † XLV. 1 : M add. ܘܐܡܪܝܢ . — 2 : M cum suffixo tertiae pers. fem. — 3 : Cl : ܘܡܬܪܐ . — 4 : M : ܡܬܡܛܐ . — 5 : M : ܘܐܝܟܢܐ . † XLVI. a - a Ps., 118 : 1. — b - b : Ps., 118.3: — 1 : Cl : ܕܝܢ . — 2 : M : ܡܬܡܛܐ (45[4]) — 3 : Cl cum suffixo fem. sg.

des commandements. Et aussi cet autre psaume, dont nous avons dit qu'il a été composé selon l'alphabet, possède la même signification. Ils se distinguent l'un de l'autre seulement par l'excellence de l'entrée.

XLIV. — Car, de même que celui qui se tient encore dans le mystère des Lamentations de Jérémie possède seulement le commencement de la pratique de la vertu première, de même celui qui a appris la typologie de l'entrée par l'arrangement des lettres de ce grand psaume se trouve encore dans le degré intermédiaire de la vertu qui, ci-dessus, a été dite intermédiaire. Mais celui qui est arrivé à l'entrée par l'arrangement des lettres [tel qu'il se trouve] dans le psaume 144, celui-là a parfait la laborieuse conduite de la vie ; et il s'est conformé à la grande ressemblance de l'amour ; et désormais il s'élève de l'exercice de la pratique vers le commencement de la contemplation spirituelle.

XLV. — De plus : ces versets dans les passages ci-dessus ont un sens bien clair pour celui qui est familier avec les sens allégoriques. Voici en effet : Avec ces premières lettres, les Lamentations et les gémissements ont été composés, parce que, jusque là, celui qui a commencé la pratique du bien est [encore] pris par le souvenir du mal. Le début de ce psaume avec les lettres, et dont il a été question plus haut, fait son entrée à partir d'une autre béatitude, comme quelqu'un qui s'est débarrassé du souvenir de ses premières [erreurs] et qui a progressé de façon à sentir une béatitude qui le dépasse.

XLVI. — [Ce psaume] dit en effet : « Bienheureux ceux qui sont sans tache sur *le* chemin » (*Ps., 118* : 1) ; il ajoute peu après : « Ils n'ont pas fait le mal et ils ont marché dans *Ses* chemins » (*v.* 3). Y a-t-il vraiment quelqu'un que ces choses n'incitent pas à se demander [pourquoi] il parle d'abord d'*un* seul chemin et il mentionne ensuite de nombreux chemins ? Au début, il a attribué la béatitude à ceux qui marchent sans tache sur ce chemin unique, et ensuite il l'a accordée également à ceux qui n'ont pas fait le mal dans leur progression sur *Ses* chemins.

XLVII. — Quel est donc [ce] chemin, et quels sont [ces] chemins ? J'estime que c'est la vraie Voie,...

— ܡܙ —

ܐܘܪܚܐ ܡܪܢܝܬܐ. ܗܘ ܕܐܡܪ: [a]ܕܐܢܐ ܐܢܐ ܐܘܪܚܐ ܘܫܪܪܐ. ܘܠܐ ܐܢܫ ܡܨܐ[1] ܕܢܐܬܐ ܠܘܬ
ܐܒܐ ܐܠܐ ܐܢ ܒܝ[a] + ܐܝܟܢ ܗܟܝܠ[2] ܕܠܐ ܡܫܟܚ ܡܬܩܪܒܝܢ ܠܐܘܪܚܐ ܗܕܐ:
ܠܡܪܕܝܗܘܢ: ܡܛܠ ܕܪܘܒܐ ܒܥܘܩܒܐ ܐܝܟ ܕܠܘܬ ܐܒܐ: ܘܗܘܝܢ ܒܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܒܢܝ ܡܪܕܘܬܗ
ܕܡܫܝܚ. ܐܡܬܝ ܕܝܢ ܕܗܘ ܒܪܐ ܗܘ ܐܬܡܛܝ: ܗܟܝܠ ܐܦ ܗܢܘܢ ܗܘܝܢ ܒܢܝ̈ܐ
ܒܡܫܡܠܝܘܬܐ ܒܝܕ [b]ܪܘܚܐ ܕܣܝܡܘܬ ܒܢܝ̈ܐ.

XLVIII — ܘܒܝܕܗܝܢ ܠܡܢ + ܐܝܟ ܐܝܟܢ ܕܡܫܬܪܝܢ ܐܦ ܒܟܠܗܘܢ ܕܥܡܗ ܕܒܪܐ C2 - 6
ܗܘ ܕܡܛܠܬܗ. ܠܐ ܓܝܪ ܡܬܝܐ ܗܘܐ: ܕܢܗܘܘܢ ܒܢܝ̈ܐ ܕܡܫܡܠܝܘܬܐ ܒܝܕ ܗܘ ܒܗ ܒܒܪܝܬܐ
ܕܐܝܟ ܗܘܐ ܐܒܗܘܗܝ. ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܒܪܐ ܗܘ ܐܡܝܢܐ ܘܡܬܩܪܒܢܐ ܘܒܢ ܫܡܗ ܕܐܒܐ:
ܡܛܠ ܗܘܐ ܒܟܢ ܠܗ ܐܣܬܐ[1] ܒܡܫܡܠܝܘܬܐ ܒܝܕ ܪܘܚܐ ܕܣܝܡܘܬ ܒܢܝ̈ܐ ܘܐܦ ܒܟܠܗܘܢ.

XLIX — ܘܒܟܠܗܘܢ ܕܗܠܝܢ[1] ܘܟܠ + ܐܣܝܪܐ ܕܠܗܝܢ ܒܪܝܫܝܬܗܘܢ ܐܬܐܡܪܬ ܡܫܒܚ M - 1
ܡܛܠܬܐ ܕܡܘܪܝܗ ܕܡܬܡܒܪܐ: ܠܐ ܓܝܪ ܐܡܪ[2] ܠܡܪܕܝܗܘܢ[3] ܠܐܝܠܝܢ ܕܡܬܩܪܒܝܢ ܠܐܘܪܚܐ:
C1 - 2 ܐܠܐ + ܠܐܝܠܝܢ ܕܕܠܐ ܡܫܟܚ ܡܬܩܪܒܝܢ ܒܗ. ܐܝܟ ܡܢ ܕܡܬܝܐ ܗܘܐ ܕܢܬܩܪܒ ܒܗ ܐܢܫ:
ܐܠܐ ܠܐ ܗܘܐ ܕܠܐ ܡܫܟܚ. ܒܟܠܗܘܢ ܓܝܪ ܐܝܠܝܢ ܕܒܡܠܬܗ ܕܡܫܘܚܐ ܡܫܬܠܠܝܢ: ܘܒܝܢ ܣܘܟܠܗ
ܡܬܕܒܪܝܢ ܒܡܫܡܠܝܘܬܗܘܢ: ܡܬܩܪܒܝܢ[4] ܐܝܟ ܐܦ ܗܢܘܢ[5] ܠܐܘܪܚܐ: ܐܠܐ ܠܐ ܗܘܐ ܕܠܐ ܡܫܟܚ
ܐܬܡܛܝܘܢ ܒܗ. ܘܠܐ ܡܫܟܚ ܕܝܢ ܕܢܗܘܐ ܒܗ ܒܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܒܡܪܕܘܬܐ ܫܠܡܘܬܐ
ܡܬܕܪܝܢ ܟܠ ܐܢܫ ܘܡܬܩܪܒܝܢ ܐܦ ܒܡܫܬܟܚܢܘܬ ܕܒܪܐ ܕܫܪܝܗܘܢ +

L — ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܐܬܟܬܒ[1] ܕܐܘܪܚܐ ܗܘܝܘ ܡܫܝܚܐ: ܒܡܫܝܚܐ ܓܝܪ ܕܒܪܝܫܐ
ܕܠܗܘ ܐܦ ܢܒܝ̈ܐ ܘܫܠܝܚܘܗܝ ܒܟܠܗܘܢ. ܐܘܪܚܐ ܐܡܝܢܐ. ܘܒܟܠܗܘܢ ܐܦ
ܐܡܪ ܚܕ ܡܢ ܢܒܝ̈ܐ [a]ܘܩܘܡܘ ܥܠ ܐܘܪܚܬܐ ܘܫܐܠܘ:[a] ܐܝܕܐ ܓܝܪ ܕܒܪܝܫ
[2]ܡܫܬܠܡ ܘܠܗܘܢ ܡܫܘܚ ܐܝܟ ܕܒܪ[2] ܐܘܪܚܐ ܐܢܐ ܐܢܫ ܐܬܐ ܐܒܐ. ܗܘܝܐ ܐܦ ܒܢܝ ܗܠܝܢ
ܐܝܟ ܕܒܪܝܫ ܐܘܪܚܬܐ ܡܫܝܚܝܬܐ ܐܢܐ ܐܢܫ[3] ܒܠܚܘܕ ܘܡܫܘܚ ܘܐܡܝܢ ܘܐܝܬ ܐܘܪܚܬܐ
ܡܫܝܚܝܬܐ ܘܡܬܩܪܒܝܢ ܡܢ ܟܠ ܒܢ̈ܝ ܐܢܫܐ[4]. ܗܟܢܐ ܒܝܕ ܢܒܝ̈ܐ ܘܫܪܪܐ ܒܠܚܘܕ
ܚܕܐ ܐܘܪܚܐ ܡܪܢܝܬܐ ܡܫܬܟܚܐ. ܘܐܬܡܛܝܘܢ ܡܫܘܚ ܡܫܝܚܐ.

XLVII. a-a : Joa., 14 : 6. — b : Rom., 8 : 15 : cf. § 18. — 1 : M : ܠܡܐܬܐ . . 2 : M : ܗܟܝܠ. † XLVIII. 1 : M : ܕܝܠ . † XLIX. 1 : C2, 3 : ܘܟܠܗ . — 2 : M praefigit . — 3 : M om. — 4 : M om. — 5 : M add. ܒܗ . † L. a-a Ier., 6 : 16. — 1 : Cl : ܒܐܘܪ . — 2-2 : M om. — 3 : M : ܠܚܘܕ ܡܫܘܚ . — 4 : M add. ܐܘܪܚܐ .

qui a dit : « Je suis la voie et la vie ; et personne ne peut venir au Père si ce n'est par moi » (*Jean, 14 :* 6). Ceux donc qui marchent sans tache dans ce chemin sont bienheureux, car ils vont sans obstacle vers le Père, et ils deviennent, par la grâce, les cohéritiers de Jésus ; de même, en effet, que [Jésus] est Fils par l'essence, de même ceux-ci deviendront des fils par la grâce, par « l'Esprit d'adoption » (*Rom., 8 :* 15).

XLVIII. — Par conséquent, ils se trompent ceux qui pensent que Jésus est lui aussi Fils de la grâce. Il ne serait pas possible qu'il fasse des fils par la grâce, étant lui-même [Fils] par une telle filiation ; mais, parce qu'Il est, lui, Fils par l'essence, coéternel et consubstantiel au Père, à cause de cela il s'est fait des frères par la grâce, par l'Esprit d'adoption qu'il a répandu sur eux.

XLIX. — De ceux dont nous parlons, et d'autres qui se trompent comme eux, a été dit à juste titre le verset qui commence le psaume ; car il n'a pas dit : Bienheureux ceux marchent dans le chemin, mais : ceux qui y marchent sans tache, comme [pour dire] qu'il est possible à un homme d'y marcher, sans [pour autant] être immaculé. Tous ceux, en effet, qui parlent au nom de Jésus, et composent leurs ouvrages [en s'inspirant] de sa doctrine, marchent eux aussi dans le chemin, mais ils n'y sont pas sans tache. Par contre, y marchent sans tache tous ceux qui méditent sur Jésus avec un esprit sain, et adaptent à ses enseignements la conduite de leur vie.

L. — Puisqu'il a été démontré que la Voie c'est le Christ, il est évident qu'à son imitation tous ses prophètes et ses hérauts (*korûzé*) sont aussi des voies, et c'est d'eux qu'il a été dit dans l'un des prophètes : « Placez-vous sur les voies et renseignez-vous » (*Jérémie, 6 :* 16). Car, de même que par notre Vivificateur et notre Dieu Jésus on vient au Père comme par un chemin, de même, par ceux-ci (*les prophètes et les hérauts*), on vient à Jésus comme par de nombreux chemins. Et de même qu'il se trouve de nombreux chemins qui amènent de tous côtés vers la même [voie], de même tous les prophètes et les hérauts conduisent tous vers l'unique et vraie Voie qui est Jésus-Christ.

— ܝܕ —

M - 10[b] LI — [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] [1] [illegible]
[illegible] [2] [illegible]

LII — [illegible] [1] [illegible] [1]
[illegible] [a] [illegible]
[illegible] [2] [illegible]
[illegible] [3] [illegible] [4] [illegible]
[illegible] [5] [illegible]
C2 - 6[b] [illegible]
[illegible]

LIII — [illegible] [1] [illegible]
[2] [illegible]
[illegible]
M - 11[a] [illegible] [3] [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] [4] [illegible]
C1 - 2[b] [illegible]
[illegible]

LIV — [illegible] [a] [illegible]
[illegible] [1] ...

LI. 1 : M om. — 2 : C2 : [illegible] † LII. a : Ps., 144 : 1. — 1-1: M om— 2 : M : [illegible] . — 3 : Cl in plurali. — 4 : M om. — 5 : M om. † LIII. 1 : M om. ܘ . 2 : M : [illegible] . — 3 : M : [illegible] . — 4 : C2, M : [illegible] . — 5 : C2, M : [illegible] † LIV. a : Is., 6 : 1[a]. — 1 : lacunam indicavi ; cf. Gen. 11 : 1-9.—

LI. — Ceux donc qui ne font pas le mal pendant qu'ils marchent sur ces chemins participent à la béatitude. Font, au contraire, le mal pendant qu'ils marchent sur ces chemins tous ceux qui tentent, étant donnée la mauvaise conscience dans laquelle ils se trouvent, d'expliquer (*Litt.* de traîner) les paroles des saints selon la turpitude de leur volonté. Le mal est manifeste : ceux-ci ne suivent pas l'enseignement de ceux-là, et ils ne dirigent pas leur conscience d'après eux (= *les prophètes et les hérauts*) ; mais ils sollicitent de façon perverse, selon l'égarement de leur propre pensée, les paroles vraies.

LII. — Le perfectionnement de la pratique effective, cet autre psaume composé selon les lettres de l'alphabet nous le fait connaître, lui aussi ; cela se voit dès son début. Il y est dit en effet : « Je t'exalte, ô mon Seigneur-Roi, et je bénis ton nom jusqu'au siècle des siècles » (*Ps., 144 :* 1). Tout d'abord il s'est servi des Lamentations composées selon l'ordre alphabétique ; ensuite, il s'est élevé pour déclarer bienheureux ceux qui sont sans tache sur le chemin. Mais, ici, il exalte et il bénit ; et non pas un seul jour seulement ou une certaine période de temps, mais jusqu'au siècle, et jusqu'au siècle des siècles ; or, il n'est pas donné à tout homme d'exalter Dieu, ni de bénir son nom jusqu'au siècle des siècles.

LIII. — On le voit par là : Dieu est comme Il est. Par l'élévation de sa Majesté, Il est au-dessus de toutes choses. Il ne peut être exalté (*élevé*) davantage ; il ne peut être, non plus, abaissé à la mesure des œuvres et de la connaissance de tous ceux qui se tournent vers Lui.

Il est dit en effet dans les versets divins : Il est exalté et béni ; mais ce n'est pas Lui qui est exalté et béni, mais bien celui qui, percevant les richesses de Sa grâce, comprend, à la mesure de sa connaissance, un peu de son exaltation (*élévation*), et s'élève, à son tour, par la pureté de sa vie, afin de percevoir, dans la mesure de ses forces [encore davantage] de l'élévation de Son exaltation. Aussi, quoique tous les saints aient exalté Dieu, cependant il n'ont pas tous compris au même degré la force de Son exaltation ; mais, chacun d'eux, selon l'élévation de sa connaissance, s'est tenu dans l'exaltation afin d'exalter Dieu.

LIV. — C'est en effet dans ce sens que le glorieux Isaïe a écrit : « J'ai vu le Seigneur assis sur un trône élevé » (*Is., 6 :* 1). Il en est de même de Moïse qui a dit : (*ici, lacune, cf. l'O. S. V,* 4, *p.* 436).

— ܗܘ —

[illegible]
[illegible]

LV — [illegible]
[illegible]
[illegible]
M - 1 [illegible]
[illegible]

LVI — [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

LVII — [illegible]
[illegible]
[illegible]
C2 - 7 [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

LVIII M - 1 — [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

---

2 : M om ܘ . — 3 : M : [illegible] † LV.a : I Cor., 12 : 3b. † LVI. a-a : Gen., 28 : 21 † LVII. 1 : M scribit [illegible], in initio. — 2 : M om. † LVIII. a : Ez., 2 : 9 ss. — 1 : Cl in feminino. — 2 : M cum suffixo communi. —

quand le Très-Haut sépara les peuples et dispersa les hommes (*cf. Gen., 11 :* 1-9), chacun d'eux, selon la pureté de son entendement, perçut l'élévation (*l'exaltation*) de Dieu.

LV. — Et de même, celui qui est parvenu à l'accomplissement de l'exercice spirituel et a accompli jusqu'à la perfection la pratique des commandements, celui-là exalte, lui aussi, selon ses possibilités, et il bénit jusqu'à l'éternité le nom de son Seigneur. Et cette autre parole : le fait d'avoir appelé « son Seigneur » celui qui est exalté par lui, révèle le degré de son élévation vers Lui, car nul ne peut dire « Jésus est le Seigneur », selon l'expression du divin Paul, que sous l'action de l'Esprit Saint (*cf. I Cor., 12 :* 3).

LVI. — En confirmation de ceci, cette autre parole dite par le juste Jacob : « Le Seigneur sera mon Dieu » (*Gen., 28:* 21) ; car, aussi longtemps que l'homme demeure prisonnier de l'erreur et de l'ignorance, et que son âme se trouve entravée par les pièges des passions, le Seigneur n'est pas son Dieu parce qu'il est vendu au péché et ne peut dire sous l'action de l'Esprit-Saint que son Dieu Jésus est [son] Seigneur.

LVII. — Mais lorsqu'il se sera libéré de l'esclavage du péché et délivré des chaînes des dures passions, et qu'il aura soumis son épaule au doux joug de la pratique des commandements de son Dieu, alors [seulement] il sera au service de Dieu, et dira en vérité que Jésus est son Seigneur, et il décrétera, comme par des serments, qu'Il est son Dieu ; car le grand Jacob a dit au commencement, comme si cela concernait une chose future : « Et le Seigneur sera alors mon Dieu ». Et celui qui aura été rendu parfait par la pratique effective des commandements, et sera parvenu à cette autre entrée du commencement des lettres, appellera Dieu : « mon Seigneur-Roi » et il l'exaltera et bénira son nom jusqu'à l'éternité.

LVIII. — Mais cette autre sentence, à ce qu'il me semble, convient aussi à juste titre à ce sujet : le symbole du rouleau qui apparut au grand prophète Ezéchiel (2 *:* 9 ss.), et qui est écrit à l'extérieur et à l'intérieur, et qu'il lui a été ordonné de manger, témoigne clairement de cela ; il est dit en effet qu'y étaient inscrites des lamentations, des hymnes et des doléances. Le fait qu'il soit écrit à l'extérieur et à l'intérieur en indique le contenu apparent, et la connaissance du sens caché des Livres divins ; car tout ce qui a été écrit, l'a été [sous l'inspiration] de l'Esprit. Il ne contient pas seulement...

— ‎ —

[illegible] [3] [illegible]
[illegible] .

LIX — [illegible] [1] [illegible]
[illegible]
[illegible] .

C1 - 3a LX — * [illegible]
[illegible]
M - 12b [illegible] * [illegible]
[illegible] [1] [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] .

LXI — [illegible]
[illegible] [a] [illegible]
[illegible] [b] [illegible]
C2 - 7b [illegible] * [illegible]
[illegible] [1] [illegible]
[illegible] .

LXII — [illegible] [a] [illegible]
[illegible]
[illegible] [a] : [illegible] [1] [illegible]

3 : M foliis 10 13 quandoque difficili lectu, ob nimiam atromenti absorptionem in chartam. † LIX. 1 : M in plurali. † LX. 1 : M add. [illegible] . † LXI. a : Col., 3 : 5. — b : Gal., 5 : 24 et 6 : 14. — 1 : M praefigit. [illegible] . † LXII. a-a Matt., 11 : 16, 17 ; Lc., 7 : 31. — 1 : M om.

un sens manifeste, compris de beaucoup de personnes, mais un sens caché s'y trouve enfermé, et qui est compris d'un petit nombre seulement.

LIX. — Et c'est pour cela qu'il est dit que les anciennes tables de la Loi étaient écrites sur leurs deux faces, c'est-à-dire une première face selon la compréhension simple du plus grand nombre, à l'image du texte ouvert d'un livre ; l'autre face, par contre, selon la force de la compréhension élevée de la contemplation, qui est inculquée par l'Esprit à l'entendement d'un petit nombre.

LX. — Les Lamentations ont été écrites dans [ce livre], à cause de ce premier degré dont il a été parlé ci-dessus, [le degré] de ceux qui s'approchent du commencement de la pratique de la crainte de Dieu. Ceux-ci, ainsi que nous l'avons dit, lorsqu'ils se trouvent face à face avec l'enseignement vivant, s'attristent et se repentent au souvenir de leurs actions ; ils se lamentent sur leur conduite antérieure. Quant aux hymnes qui y sont inscrites, ce ne sont pas [des chants] de lamentations, mais de louanges, à cause de ceux qui sont parvenus au degré intermédiaire de la pratique de la vertu. Les doléances, elles, y ont été écrites pour ceux qui se sont élevés jusqu'au troisième degré, [celui] de l'accomplissement parfait des œuvres, étant donné que tout ce qui se compte et se divise dans la pratique des œuvres de la vertu, [ceux-ci] l'ont déjà dépassé en s'élevant ; et maintenant ils tendent vers le commencement de la vie sublime de la contemplation.

LXI. — Par conséquent, tous ceux qui se trouvent dans ce premier degré de la pratique des commandements sont crucifiés le vendredi avec le Christ, car ils ont mortifié leurs membres terrestres (*Coloss., 3 :* 5), et ils ont crucifié le monde et ses plaisirs (*Gal., 5 :* 24), et ils se sont crucifiés à l'égard du monde par la pratique de la vertu. Ceux, enfin, qui se sont élevés vers la connaissance, et se sont tendus vers la contemplation véritable, se sont tenus avec le Christ ; ils ont siégé dans les hauteurs de la vie nouvelle des œuvres de l'Esprit.

LXII. — Et cet autre passage, dit par notre Vivificateur, confirme cette même [idée] : « Cette génération ressemble à des enfants qui, assis sur les places, interpellent leurs camarades : Nous avons chanté pour vous et vous n'avez pas dansé ; nous avons entonné des chants de deuil et vous n'avez pas gémi » (*Matt., 11 :* 16-17). Les prophètes sont ceux qui chantent...

—— ܝܙ ——

ܘܐܝܟ ܠܓܠܝܢܐ ܕܦܬܝܚܐ . ܘܡܫܬܐܠܝܢ[2] ܚܝܢ ܕܢܬܠ ܕܡܫܡܠܝܐ ܠܟܠܗ ܐܘܪܚܬܗܘܢ .
ܘܢܬܠ ܠܟܠܗ ܐܬܟܠܘܬܗܘܢ . ܒܟܠܗܘܢ * ܗܟܝܠ ܐܠܗܐ ܕܡܥܕܪ ܠܡܫܝܚܝܐ ܕܡܫܬܐܠܝܢ M - 1
ܘܡܬܐܠܨܝܢ ܒܥܘܕܪܢܐ [3]ܕܢܣܝܘܢܝܗܘܢ ܡܬܥܗܕܐ : ܗܟܝܠ ܐܢܘܢ ܕܡܬܥܕܪܝܢ ܠܒܣܡܐ
ܐܘܟܠܣܐ [4] ܕܡܬܐܠܨܝܢ ܠܗܘܢ . ܘܠܐ ܡܬܟܠܝܢ ܡܢ ܡܣܝܒܪ ܒܗܘܢ ܐܠܐ ܐܦ ܡܫܬܒܚܝܢ
ܕܢܫܬܒܚܘܢ ܡܢܗ .

LXIII — ܛܘܒܝܗܘܢ ܓܝܪ ܐܡܪ [a]ܕܛܘܒܝܗܘܢ ܠܐܝܠܝܢ ܕܒܟܝܢ ܗܫܐ ܕܢܓܚܟܘܢ :
[b]ܘܛܘܒܝܗܘܢ ܠܐܒܝܠܐ ܕܗܢܘܢ ܢܬܒܝܐܘܢ . ܘܗܢܘܢ ܓܝܪ ܕܡܬܕܘܝܢ ܒܗ ܒܝ ܒܟܝܐ
ܕܡܫܝܚܝܐ ܕܛܠܝܐ ܘܡܬܬܘܣܦܝܢ [1]ܠܡܣܝܒܪܘܬܗܘܢ ܒܡܫܬܘܕܥܢܘܬܐ : ܗܢܘܢ ܡܬܒܝܐܝܢ
ܠܟܠܗ ܐܢܫܝܢ ܕܡܬܐܠܨܝܢ ܠܗܘܢ : ܘܡܬܟܠܝܢ[2] ܒܝ ܪܘܚܐ ܕܡܬܘܕܥܢܘܬܗܘܢ . ܒܝܕ
ܠܚܘܫܒܐ ܕܐܦܪܝܘܬܐ ܡܫܡܠܝܐ .

LXIV — ܟܠܗ ܗܟܝܠ ܕܒܝܐ ܕܐܠܗܐ ܡܛܘܒܝܢܘܬܗܘܢ : ܐܝܟ ܕܐܡܠܟܐ : ܡܬܒܝܐܢܘܬܐ ܘܪܘܚܐ
ܐܬܬܣܝܡ . ܐܦܢܐ ܓܝܪ ܕܗܢܘܢ ܕܡܬܒܝܐܝܢ ܒܦܘܪܫܢܐ : ܐܝܬܝܗܘܢ ܡܬܡܠܝܢ ܘܡܬܟܠܝܢ
ܘܡܬܝܗܒ ܟܠܗ ܒܦܘܪܫܢܐ : ܗܟܢܐ[1] ܐܦ ܗܠܝܢ ܕܡܬܟܠܝܢ ܐܢܫܝܢ ܕܪܘܚܐ ܡܬܩܪܒܝܢ
[2]ܘܢܬܒܝܐܘܢ ܡܬܒܝܢ ܐܦ ܗܢܘܢ ܘܢܬܐܠܨܘܢ ܟܠܗܘܢ ܗܘܝܐ ܕܦܘܪܫܢܐ : ܘܟܠܗܘܢ ܗܘܝܢ
ܚܝܠܐ ܕܢܛܪܘܢ : ܘܐܝܬܝܗܘܢ ܗܘܝܐ ܕܪܘܚܐ .

LXV — ܐܠܐ ܗܢܘܢ ܡܬܒܝܐܝܢ ܘܠܐ ܡܬܐܠܨܝܢ ܡܬܒܝܢ * ܐܝܬܝܗܘܢ ܘܡܬܟܠܝܢ : ܘܐܝܟ C1 - 3
ܗܘ ܕܐܡܪ : ܒܟܠ ܡܬܚܙܝܢܢ . ܗܟܢܐ[1] ܓܝܪ ܕܢܬܒܝܐܘܢ ܡܬܩܪܒܝܢ : ܡܬܒܝܢ
[2]ܡܬܒܝܢܝܢ ܘܡܫܬܒܚܝܢ ܒܚܝܠܐ ܕܪܘܚܐ ܘܡܬܟܠܝܢ ܐܝܟ ܒܡܬܘܕܥܢܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ :
ܘܟܠܗܘܢ [3]ܕܡܬܟܠܝܢ ܒܗ ܒܝܡܝܢܐ : ܕܡܫܝܚܝܐ ܕܛܠܝܐ . ܘܐܝܟ ܐܡܪ ܡܬܟܠܐ
ܕܒܗܝܢ ܗܠܝܢ : [a]ܒܐܢܫܐ ܕܡܬܒܝܐ ܘܡܫܬܒܚܐ : ܐܦ ܕܡܬܐ ܕܝܢ ܕܢܛܪܘܢ : * M - 1
ܘܐܝܬܝܗܘܢ ܡܬܒܝܢ ܡܫܡܠܝܐ : ܡܬܒܝܢ ܠܟܠ ܟܠܗ ܡܬܟܠܝܢ ܕܡܫܝܚܝܐ ܕܡܬܒܝܐܢܘܬܗ
ܘܡܬܒܝܢܐ : ܒܝ ܡܢ ܠܟܠ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܘܡܬܒܝܢ ܠܗ ܠܒܣܡܐ ܡܢ ܟܠܗ ܠܡܫܡܠܝܐ
ܡܫܡܠܝܐ .

2 : M om. — 3 : Cl : ܕܒܗܘܢܐ . — 4 : M in sing. † LXIII. a : Lc, 6 : 21. — b : Matt., 5 : 4. 1 : C2 ܠܡܣܝܒܪܘܬܗܘܢ . — 2 : M add. ܒܝܬ . † LXIV. 1 : M add. ܗܟܢܐ . — 2 : praeformativum imperfecti addidi. † LXV. a : II Cor., 6 - 7. — 1 : M : ܕܝܢ . — 2 : M : ܡܬܒܝܢܝܢ . — 3 : M om. — 4 : M sine ܕ . †

et qui gémissent pour le genre humain, et il nous est demandé, à nous, de danser spirituellement [aux accents] de leurs chants, et de gémir en réponse à leurs lamentations. Tous ceux donc qui commencent la pratique du commandement et s'affligent au souvenir de leurs péchés antérieurs sont ceux qui gémissent en réponse aux lamentations qui sont dites pour eux. Ils ne sont pas blâmés par notre Vivificateur à cause de cela ; au contraire, ils sont rendus dignes d'être reçus par Lui.

LXIII. — A leur sujet, en effet, Il a dit : « Bienheureux ceux qui pleurent maintenant, car ils riront » (*Luc.*, *6 :* 21), et, « Bienheureux ceux qui sont dans l'affliction, car ils seront consolés » (*Matt.*, *5 :* 4). Ensuite, ceux qui progressent dans la pratique des bonnes [œuvres] et avancent dans la vertu, ceux-là dansent en réponse aux chants qui sont dits à leur intention, et ils s'élèvent par le moyen des danses de leur vertu jusqu'au sommet de la contemplation sublime.

LXIV. — Donc, toute la conduite de leur vie [consiste], pour ainsi dire, à gémir et à danser. Car, de même que ceux qui dansent corporellement agitent leurs mains et leurs pieds, et en vérité tout leur corps, ainsi ceux à qui il est ordonné de danser aux accents des chants de l'Esprit agitent, eux aussi, spirituellement, tous les membres de leurs corps, et toutes les facultés de leur âme, qui sont les membres de l'esprit.

LXV. — Mais, les premiers agitent sans profit leurs mains et leurs pieds, comme quelqu'un qui frapperait l'air sans résultat. Ceux par contre qui dansent spirituellement meuvent leur main droite et leur gauche dans les œuvres de justice, et leurs pieds aussi dans la pratique des choses belles ; et tous leurs sens [se meuvent] pareillement dans la pratique des choses bonnes, car il est dit selon la parole du divin Paul : « Avec une arme dans la [main] droite et [une autre] dans la gauche » (= *armes offensives et défensives*) (*II Cor.*, *6 :* 7). Les membres de leur âme, qui sont ses forces agissantes, se meuvent vers la puissance de la pratique des préceptes du Christ, se purifiant les mains et purgeant l'âme de toute souillure passionnelle.

— ܣܘ —

LXVI — ܐܦ ܒܡܕܒܪ ܐܣܛܘܟܣܐ ܕܝܢ ܕܙܘܥ ܗܘ ܘܡܬܚܙܝܢ ܒܦܘܠܚܢܐ ܘܡܫܘܚܬܐ : ܒܗ ܓܝܪ ܒܗ ܟܠܗ ܡܬܕܒܪ ܘܡܫܬܡܫܝܢ ܘܡܘܬܐ : ܟܕ ܡܬܕܒܪܝܢ ܘܡܬܚܠܦܝܢ ܒܝܢܬ ܡܬܚܫܠܐ ܕܙܒܢܝܗܘܢ ܦܪܝܫܐ .

C2 - 8a LXVII — ܒܡܪܟܒܐ ✱ ܗܘܝܢ ܒܡܕܐ ܘܡܬܡܣܟܐ : ܗܢܘ ܕܝܢ ܒܗ ܒܓܫܡܐ ܦܠܓܗ ܘܚܡܕܐ ܐܝܟܐ ܕܐܬܡܠܝ ܒܚܫܡܐ ܘܗܘܝܢ ܐܝܟ ܒܫܘܠܚܢܐ ܦܠܓܗ ܕܓܫܡܐ : ܡܬܐܡܪ ܡܛܠ ܗܢܘ ܡܣܬܝܢ[1] ܐܝܟܢ ܕܠܐ ܒܟܠܐ ܐܣܛܘܟܣܝܗܘܢ ܕܚܕܐ ܐܪܥܝܐ[2] ܘܠܐ ܒܟܠܐ ܡܫܬܪܝܐ [3]ܕܡܬܚܝܠܝܢ ܪܥܝܐ[2] .

LXVIII — ܣܘܡܐ [1]ܡܟܝܢ ܥܡܗܘܢ ܒܡܠܐ ܒܡܘܪܒܐ : ܕܝܢܐ ܘܐܡܪܢܐ ܐܬܬܘܗܝ ܡܢ ܡܢ ܐܢܫܐ ܕܐܬܬܣܡܟܘ ܡܢ ܒܡܪܟܒܬܐ ܡܪܢܐ ܕܝܢܐ ܘܡܘܪܝܐ ܕܝܢܐ : ܗܢܘ ܕܝܢ ܟܠ ܦܘܠܚܢܐ ܕܡܬܪܢܝܐ ܕܦܘܡܝܢ[2] ܕܐܬܬܘܗܝ ܕܟܝܢܗܘܢ ܡܢܐ ܚܢܐ ܪܘܚܐ ܕܐܬܐܘܪܐ . ܘܐܬܚܙܝܢ ܐܝܟ ܣܓܝ ܒܗ [3]ܡܢܚܪܐ ܗܘܐ ܠܟܠ [4]ܡܬܘܬܐ ܕܗܘܐ : ܕܢܣܒ ܒܗܘܢ ܒܓܫܡܐ ܡܓܫܡܢܐ : ܕܐܬܡܗܝܢ ܡܬܚܫܠܐ ܘܡܬܒܝܢܐ ܘܐܬܡܗܝܐ . ܘܡܛܝܢ ܐܘܟ ܒܦܫܘܛ ܡܬܚܠܦܝܢ : ܐܝܟ ܕܐܬܚܙܝ ܗܘ ܡܢܐ ܒܦܫܝܛܘܬܐ : ܐܦ ܐܣܛܘܟܣܐ ܗܝ ܦܘܠܚܐ ܒܟܘܠܗ ܕܒܣܒܪ ܒܗ ܐܬܬܝܐ ܒܡܡܝܢܘܗܝ . ܘܒܡܛܠ ܡܢ ܗܘ ܗܘ ܓܫܡܐ [5]ܕܡܬܚܘܪܐ ܓܒܪ ܒܗ
M - 14a ܒܡܕܘܐ ܕܒܟܘܠܗܘܢ ܐܘܟ ܐܟܚܕܐ ܒܟܘܠܗܘܢ : ܡܢܗܠ ܕܝܢ ✱ ܒܡܣܟ ܡܬܪܐܝܐ ܒܓܝܣܐ ܘܡܢܐ ܡܣܒܪ ܒܗ . ܐܬܚܙܝ ܕܝܢ ܕܝܠܗ ܗܘܐ ܡܬܚܘܪܐ : ܘܡܬܡܕܐ ܒܗ ܒܡܬܒܝܢܘܬܐ : ܡܬܡܬܡܬܐ ܘܡܪܟܒܐ ܕܐܬܐܘܪܐ . ܗܟܢ ܓܝܪ ܐܬܚܙܝ ܥܡܪ ܐܢܫܐ ܕܐܬܦܠܓܘ ܒܗܘܢ ܡܢܗ ܒܡܘܪܬܗ ܕܡܪܟܒܐ ܦܠܓܗܘܢ ܚܢܐ ܕܒܐܒܗܐ .

LXIX — ܘܡܬܚܠܦ ܕܐܡܪܝܢ ܒܟܠܐ ܡܣܒܟܢܐ ܕܡܬܚܙܝ ܚܢܢ ܕܐܝܬ ܗܘ ܡܢܡܠܠܐ ܕܐܬܘܗܝ ܕܦܘܠܚܢܐ ܘܡܬܚܘܪܐ : ܢܦܫܗ ܡܣܒܪ ܐܝܟ ܕܚܢܢ ܦܘܪܫܐ ܐܝܟܢܐ ܕܐܢܐ ܗܘ ܠܐܘܪܐ ܕܐܬܬܘܗܝ ܕܒܪܐ ܕܡܬܚܙܐ ܘܡܬܚܘܐ . ܘܐܡܪ ܐܦ ܒܗܘܢ ܐܘܟ ܒܟܠܐ ܡܬܚܫܠ ܒܡܬܚܙܝܢܐ ܗܘ ܡܪܟܒ ܕܢܦܩ ܠܗ [1]ܡܕܝܢܐ ܒܡܬܚܘܐ ; ܕܚܫܢܐ ܕܐܬܦܠܓ ܡܢ ܡܬܚܙܐ . ܘܐܬܩܢ ܠܗ ܒܦܠܓܐ [2]ܡܦܘܪܫܐ ܕܗܘܐ . ܗܟܢ ܡܬܚܙܐ ܠܗ ܒܡܬܚܘܐ ܓܠܝܬܗ

LXVII. 1 : C1 : ܐܦ ܡܢ . — 2-2 C1 hoc incisum repraesentat tribus punctis. — 3 : Sic C2 et C3; M sine suffixo pronominali. †
LXVIII. 1 : C1 : ܕܝܢ . — 2 : C1 cum suffixo plurali. — 3 : M add. ܦܝ ܒܗ . — 4 : M : ܡܬܘܬܐ . — 5 : M : ܕܡܬܚܘܪܐ . †
LXIX. 1 : M : ܕܝܢܐ . — 2 : M praefigit ܒ loco ܘ . —

LXVI. — En réponse aux lamentations de l'Esprit, aussitôt qu'ils commencent la pratique des vertus, ils agitent leurs membres spirituels de la même manière, gémissant et pleurant sur la vanité de leur vie antérieure.

LXVII. — Aussi, la génération mauvaise et perverse, c'est-à-dire toute la foule des mécréants qui se sont abandonnés aux choses mauvaises et se sont livrés à la pratique du péché, c'est à juste titre que notre Vivificateur lui impute à crime de n'avoir pas gémi en réponse aux lamentations des prophètes et de n'avoir pas dansé aux chants de leurs louanges.



LXVIII. — Notre discours a montré jusqu'ici ce qu'est, et comment est, l'une des divisions que nous avons présentées dans la première partie du commencement de ce traité, à savoir la pratique effective des commandements, qui constitue l'exercice de ces commandements, et qui précède la vie sublime de la contemplation. Et nous avons trouvé, selon notre capacité, dans cet exercice, trois vertus intérieures, desquelles dérivent de nombreuses bonnes choses ; et ces trois [vertus] sont la sainteté, la force et la justice. Nous avons cité, autant que nous avons pu le faire, et brièvement, ainsi que le demande ce traité, les témoignages [extraits] des Livres saints qui conviennent mystiquement à notre exposé. Maintenant, il nous reste à parler, dans notre traité, d'une [autre] sorte de vertu, qui convient grandement au but que nous nous sommes proposé. Or, cette vertu dont il nous reste à parler, c'est la sagesse et la connaissance de la contemplation. Ce sont là les deux sortes de vertus par lesquelles nous avons divisé, au commencement de notre exposé, toute la vie en Dieu.

LXIX. — Et puisque nous avons déjà parlé, selon la faiblesse de notre intelligence, du premier genre qui est constitué par la pratique et l'exercice, tournons-nous donc maintenant vers l'autre commencement de ce second genre, qui est constitué par l'exercice de la sagesse et de la connaissance. Nous en dirons, selon notre capacité, et brièvement, ce que le temps nous permettra de savoir, pourquoi [notre exposé] a été convenablement divisé par nous, et comment les divisions et les distinctions qui s'y trouvent se sont montrées à nous. Alors, de tout cela il nous apparaîtra clairement...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

LXX — [illegible] C1

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] M C2

[illegible]

[illegible]

[illegible]

LXXI — [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

LXXII — [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

3: C1 legit in plurali et interpungit unico puncto. C2 et M ut in textu. — 4: C1 addit [illegible]. † LXX. 1: M intrudit [illegible]. — 2: M: [illegible]. † LXXI. 1: M: [illegible]. — 2: M cum [illegible]. — 3: M: [illegible]. † LXXII. a - a: Gen., 1:26. — 1: M: [illegible]. — 2: C1: [illegible]; M: [illegible]; textus C2, C3. †

de quelle sorte de contemplation s'est servi le saint et grand Denys[1] ; et il a composé divinement ce livre qui a été placé entre nos mains en vue de [sa] traduction. Cela servira donc, à partir de ce moment, de second commencement à notre exposé. Nous dirons des exercices de la contemplation ce que nous avons pu apprendre des autres.

LXX. — Cette vie d'ici-bas, donc, qui est mue par la connaissance et par la vue spirituelle des créatures, est sublime ; elle est, par [sa] nature, plus élevée que [celle] de l'exercice de la pratique des commandements. En effet, toute la pratique effective des bonnes œuvres [qui procède] des commandements n'est pas très éloignée des inclinations humaines, d'autant que son déroulement se trouve en elles, parmi elles et pour elles. La sainteté se trouve, en effet, opposée (*litt. sur le chemin de*) aux plaisirs du monde ; et aussi la puissance de l'esprit et la justice sont considérées [comme étant] un rempart solide contre toutes les autres passions qui dérivent des mœurs du siècle. Par conséquent, ou bien elles sont [comprises] parmi les œuvres terrestres, ou bien elles n'en sont pas très éloignées.

LXXI. — Par contre, l'exercice sublime de la contemplation a laissé toutes ces [vertus] au-dessous de lui, et il s'est hâté de s'élever vers la connaissance précise des natures et vers une vue saine, inspirée par l'Esprit, de la connaissance parfaite, non seulement des natures visibles et qui tombent sous les sens, mais également [des natures] spirituelles et invisibles, et [même] celle, dans la mesure du possible, de la Trinité adorée et sainte de laquelle dérive toute contemplation, plus élevée que tout entendement, et celle [également] de la condescendance (i. e. incarnation) miséricordieuse de Jésus vers nous. Aussi, de même que ces choses par lesquelles se meut la vie [fondée] sur la contemplation enrichissent beaucoup plus que les choses qui constituent l'exercice de la pratique, de même cette vie qui est [fondée] sur la connaissance enrichit plus que la vie [fondée] sur la pratique des commandements.

LXXII. — Il convient également de savoir ceci : Lorsque l'âme se maintient dans la [forme] de sa création première, et y conserve, sans la ternir, l'image et la ressemblance de Celui qui l'a faite, [image et ressemblance] qui ont été imprimées en elle dès le commencement, — il a été écrit en effet : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » (*Gen., 1 :* 26), — alors elle vit dans une innocence élevée ; elle est mue par la pureté qui est éloignée — et qui éloigne — de toute concupiscence ; elle évolue, selon ses capacités, sur une cime élevée et divine, étrangère à toute commotion.

---

(1) Cf. le § 3 de l'Introduction ; *L'O.S.,* V, 4, p. 433.

— ܟ —

M - 15a ܫܠܝܛ ܗܟܝܠ ܡܛܠ ܐܝܟܢܐ : ܘܗܘܐ ܢܘܗܪܐ ܘܡܬܡܠܐ ܕܗܘܝܐ ܡܬܝܠܕܐ ✱ ܡܬܚܡܬܐ
ܘܡܫܠܐ ܕܐܪܥܐ ܕܡܬܩܪܐ : ܗܘ ܕܐܦ ܠܚܠܬܗܘܢ ܡܢ ܟܠ ܐܣܛܘܟܣܝܢ .

LXXIII — ܘܡܢ ܟܠ ܕܡܩܝܢ ܐܬܝܢ[1] ܕܝܢ ܕܐܪ̈ܥܬܐ ܠܚܡܫܐ: ܘܐܣܝܪ ܠܗܠ ܐܪ̈ܓܘܢܐ :
ܟܕ ܡܟܝܠܗ ܠܗܘܠܐ ܡܫܡܫܐ ܘܡܫܬܠܛܐ ܡܬܝܕܥܐ ܠܗ ܡܢ ܡܬܚܫܒܢܐ ܡܥܒܕܢܐ . ܩܝܡܐ
ܕܝܢ ܒܚܫ̈ܐ ܐܪ̈ܒܥܐ [2]ܘܒܬ̈ܪܝܢ ܚܝ̈ܠܐ ܡܬܥܒܕ̈ܢܐ : ܐܝܠܝܢ ܕܐܦ ܗܘܐ ܟܠܗ ܡܢ ܐܣܛܘܟܣܐ .
ܘܡܫܠܡ ܕܗܠܝܢ [3]ܕܝܗܘܢ ܡܬܒ̈ܝܢ ܘܡܫܬܪ̈ܝܢ ܠܒܘܪܟܗܘܢ : ܘܡܬܗܘܝܢ ܡܬܚ̈ܠܦܝܢ [4]ܘܗܦ̈ܟܝܢ
ܠܗܘܢ : ܡܢ ܗܕܐ ܕܡܬܒܥܐ ܡܣܟܐ ܐܝܟ ܚ̈ܝܠܐ ܕܡܬܚ̈ܠܦܝܢ : ܘܡܬܒܥܝܢ ܒܗܘܢ ܦܩܕܐ ܘܠܐ
ܡܬܚܫܒܝܢ : ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܝܢ ܐܝܟ ܚ̈ܝܠܐ ܕܠܐ ܡܬܚܫܚܐ ܘܦܪ̈ܩܐ . ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܡܬܬܣܝܡ
ܘܡܬܢܬܢ ܠܗ : ܚ̈ܝܠܐ ܡܥܒܕ̈ܢܐ ܐܠܐ ܐܝܬ ܠܗ : ܡܛܠ ܗܠܝܢ ܕܡܬܩܪܝܢ ܘܡܫܬܠܡܝܢ ܠܗ
C1 - 4b [5]ܐܚܕܢܐ ܡܢ ܚܕܐ ܕܡܬܬܙܝܥܐ : ܗܘ ܚ̈ܝܠܐ ✱ ܕܐܝܟ ܕܦܪܝܫܐ ✱

LXXIV — ܡܢ ܗܕܐ ܗܟܝܠ ܠܢܦܫܐ : ܐܝܟ ܢܦܫܐ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܚܝܘܬܐ ܕܐܝܟ : ܠܗܕܝܢ
C2 - 9a ܦܓܪ̈ܘܗ̇ ✱ ܡܬܝܗܒܢܐ ܐܝܟ ܡܬܚܫܚܢܐ . ܘܡܫܠܡܢܐ ܘܡܫܪܪܢܐ : ܗܝ ܕܝܢ ܠܡܬܚܫܚܢܘܬܐ
ܡܛܠ ܘܠܡܫܠܡܘ ܫܘܡܠܝܐ : ܟܕ ܡܬܚܫܚܢܝܢ ܥܡ ܡܢ̈ܘܬܐ ܗܢܝܢ ܡܬܚܫܚܢܐ ܠܘܬ ܗܘ ܡܐ ܕܡܢܗ
ܠܡܫܬܡܠܝܘ ܕܢܦܫܐ . ܠܡܫܬܟܚܘ ܒܝܕ ܗ̇ܝ ܕܐܝܬܝܗ̇ : ܟܕ ܡܢܝܢܐ ܕܝܢ ܗܢܘܢ ܕܐܪ̈ܓܢܐ :
ܘܫܘܡܠܝܐ ܡܫܡܠܝܢ ܠܗ ܡܬܚܫܚܢܝܢ : ܒܢܦܫܐ ܗܠܝܢ ܐܝܟ ܡܫܚܠܦܐ ܐܪ̈ܓܢܐ ܕܡܫܡܫܝܢ
ܠܡܫܬܡܫܘ ܫܘܡܠܝܗ̇ ✱

LXXV — ܐܡܬܝ ܗܟܝܠ ܕܡܫܬܡܫܐ ܒܗܘܢ ܡܫܡܫܢܐ ܡܬܚܫܚܢܐ ܒܗܘܢ ܒܗܠܝܢ : ܢܦܫܐ ܗܝ
ܡܢ ܦܓܪܗ ܠܚܝܐ ܕܝܠܗ̇ . ܘܐܡܬܝ ܕܐܬܬܝܩܪ ܥܡܗ ܠܗܘܢ ܘܐܬܚܙܝ ܡܬܚܫܚܢܐ ܒܗܘܢ :
M - 15b ܒܐܪ̈ܓܢܐ ܗܟܝܠ ܕܦܣܩܝܢ ܘܡܬܚܡܝܢ ܡܢܗܘܢ : ܟܕ ܡܬܚܫܚܐ ܒܗܘܢ ✱ ܡܬܚܫܚܢܘܬܐ ܡܬܚܙܝܐ
ܕܬܚܘܡܐ : ܘܢܦܫܐ ܟܕ ܡܫܬܒܩܐ : ܒܓܘ ܟܝܢܐ ܕܡܬܚܫܚܢܘܬܐ ܘܕܝܢܐ ܘܟܕ
ܕܫܘܠܡܐ ܕܝܢ ܘܡܬܚܫܚܢܘܬܐ ܡܬܚܫܚܐ ܡܫܬܡܫܝܢ ܕܗܠܝܢ ܠܗ ܗܘ ܡܐ ܕܗܘܐ
ܠܡܬܚܫܚܘ ܠܡܫܬܡܫܘܬܗ .

LXXVI — ܘܟܕ ܗܟܝܠ ܦܓܪܐ ܘܢܦܫܐ ܘܡܬܚܫܚܢܘܬܐ ܘܫܘܡܠܝܐ [1]ܡܬܚܙܝܐ ܗܘܐ ܡܬܚܫܚܢܐ
ܕܢܦܫܐ ܠܗܘܢ ܡܬܚܫܚܢ : ܗܝ ܕܝܢ ܠܘܬ ܢܦܫܐ ܐܝܟ ܕܡܬܚܫܚܢܐ ܘܦܓܪܐ ܒܕ ܦܓܪܐ
ܠܗܘܢ ܘܠܐ ܡܬܚܫܚܢ ܒܗܘܢ : ܐܠܐ ܡܢ ܗܘ ܡܐ ܕܡܫܬܡܫ ܠܢܦܫܐ ܕܢܦܫܐ ܕܡܬܚܫܚܢܐ .

LXXIII. 1 : M om. — 2 : M om. — 3 : M om. — 4 : C1 : ܘܗܦܟܝܢ , corrigens ? — 5 : M. : ܐܚܝܕ . † LXXVI 1 : C2, 8 cum suffixo sg. fem. '– LXXV. 4 : legendum ܐܝܟ .

Elle est alors toute entière entendement, et intelligence illuminée qui réfléchit (*litt. reçoit*), à l'instar d'un miroir très pur, l'impression de l'image de Celui qui l'a faite, et qui est, en toutes choses, très supérieure à tout ce qui peut lui ressembler.

LXXIII. — En tout cas, lorsqu'elle se penche vers le bas et regarde vers les choses terrestres, elle s'éloigne aussitôt, en proportion de sa descente, de l'élévation première. Elle se heurte alors aux natures terrestres et aux désirs bas, au-dessus de la participation desquels sa nature s'était [autrefois] élevée. Etant donné que certains parmi ces [natures et ces désirs] attristent et affligent sa volonté, et que d'autres la réjouissent et lui sont agréables, de là elle acquiert les deux forces premières dans lesquelles sont contenues des agitations innombrables. J'appelle en effet deux forces : la colère et le désir. Contre les choses qui l'attristent et la font souffrir, la force de colère la fait frémir ; et vers les choses qui la réjouissent et qui la sollicitent, elle est poussée par le mouvement de sa liberté, qui est la seconde force, [celle] du désir.

LXXIV. — En partant de là, les hommes saints et les docteurs qui [dispensent] la doctrine vraie ont divisé avec sagesse l'âme — l'âme en tant qu'elle se trouve dans cette vie terrestre — en deux [parties], à savoir l'intellect gnostique et le verbe passible. Par cette première partie, ils montrent combien l'âme, lors de son ascension, est capable de recevoir la connaissance de la contemplation ; par cette seconde partie, que nos docteurs appellent [l'élément] passible, [ils montrent] les deux forces qui (la) rendent capable de s'émouvoir passionnellement.

LXXV. — Aussi, lorsqu'elle se sert, iniquement et criminellement, de ces [forces], elle retombe de tout l'ordre de sa nature. Mais lorsqu'elle est mue par elles avec pureté et vers les choses qui sont justes, elle évolue dans les exercices de la pratique des commandements, éteignant, par la sainteté, les flèches ardentes de la concupiscence, et domptant, par la force, les esprits mauvais de l'orgueil et de la colère ; et alors, par la justice et la pureté, elle répartit également et distingue les mouvements de ces [esprits], en vue de ce qui peut l'aider dans son ascension.

LXXVI. — Donc, l'exercice tout entier, et la vie de la pratique des commandements purifient uniquement cet élément passible de l'âme, c'est-à-dire ces doubles agitations et doubles forces de la colère et du désir, en les empêchant d'être mus par ces choses, à l'exception des besoins qu'exige la vie terrestre.

(*à suivre*)

COMPTES RENDUS

Gabriele Giambernardini, o. f. m. : Il Natale nelle chiesa copta (Ægyptiaca 9 ; Theologica 6), 82 p., 1958. — **La consecrazione eucaristica nelle chiesa copta** (Ægyptiaca christiana I, 8), 126 p. Le Caire, 1957.

Depuis la mort de ces grands ouvriers que furent l'higoumène Jacob Muyser et Yassa Abd Al-Masîḥ, le P. Giambernardini compte, avec le professeur Burmester, au premier rang de ceux qui s'emploient à faire mieux connaître la tradition de l'Eglise copte dont on sait les liens étroits avec l'Eglise jacobite syrienne.

Les deux monographies ici présentées relèvent, à des titres divers, de la théologie de la liturgie, domaine qui n'a été que trop rarement abordé par les théologiens et qui est d'une importance primordiale pour connaître la tradition de l'Eglise, surtout en Orient.

La première se propose de rechercher ce que la liturgie copte du temps de Noël (semaines de préparation, célébration de la fête, cycle qui s'y rattache : Circoncision, Epiphanie et Noces de Cana, Présentation au Temple, fuite en Egypte) expose didactiquement et surtout lyriquement touchant la doctrine de l'Incarnation et la Maternité virginale de Marie. L'auteur cite largement dans le texte original et traduit les pièces les plus remarquables, les éclairant par l'enseignement des Pères et des théologiens de l'Eglise d'Egypte. Il ne néglige pas de faire également appel à l'archéologie et à l'iconographie pour éclairer certains détails de cette tradition. Ainsi se fait entendre à nous une voix trop discrète dont on aimera à écouter les accents très largement traditionnels et la doctrine profonde égayée par le sourire de quelques légendes.

Si l'étude de la liturgie copte de Noël montre l'orthodoxie profonde de la foi des Egyptiens touchant le mystère de l'Incarnation, malgré le refus de la formule chalcédonienne, l'investigation très fouillée du P. Giambernardini sur la consécration eucharistique dans l'Eglise copte est encore plus importante. L'étude des textes liturgiques, intégralement cités et traduits, du cérémonial qui les accompagne, de la tradition patristique et de l'enseignement des théologiens coptes, concorde à assurer qu'à l'exception de quelques polémistes récents, influencés d'ailleurs par la théologie devenue courante chez les orthodoxes grecs, l'Eglise copte considère que les paroles du Seigneur constituent l'élément essentiel de la consécration eucharistique, mais que la plénitude du mystère requiert une épiclèse du Saint-Esprit. Dans une conclusion qu'on pourra sans doute juger trop réservée, l'auteur s'interroge sur la conformité de cette doctrine avec l'enseignement catholique en proposant, trop timidement, de voir dans l'exigence de l'épiclèse, une tradition légitime de certaines Eglises dans la détermination de la forme du sacrement.

I.-H. Dalmais.

K. C. Chacko : Father Kuriackos Elias Chavara (Servant of God), Saint Joseph Monastery, Mannanam (Kerala State, India), 1959, 206 p.

Ce petit volume fera connaître une grande figure de la chrétienté indienne de tradition syriaque au XIXe s. Ecrit sous la responsabilité du Postulateur de la Cause de béatification du serviteur de Dieu, par un laïc, professeur de mathématique, il vise avant tout à l'édification. Mais le rôle joué par le P. Kuriackos Elias fut si important dans la reviviscence de son Eglise et dans la fondation du Tiers-Ordre Régulier carmelitain de rite syro-malabar dont il fut l'organisateur et le premier supérieur, qu'il était impossible de retracer sa biographie et d'évoquer sa figure sans évoquer toute une période décisive pour l'avenir des chrétientés de ce rite. Né en 1805, prêtre en 1829, il participe aussitôt à la fondation de la première congrégation religieuse malabare. Il en prendra la direction en 1846 et, après l'institution canonique, devient Supérieur en 1855. Il est désigné en 1861 comme vicaire général pour les Syriens du vicariat apostolique de Verapoly qui n'avaient pas encore recouvré de hiérarchie de leur rite. Le malaise qu'entretenait cette situation fut

beaucoup dans le schisme de Rocos. Le P. Kuriackos s'employa de toutes ses forces à éteindre ce schisme et c'est sans doute pour une grande part grâce à lui qu'il n'y eut pas de scission irrémédiable. Cette activité au service de l'Eglise ne l'empêchait pas de continuer à promouvoir activement l'organisation de la vie religieuse. En 1866 il fondait une congrégation de religieuses carmélites. En même temps il se préoccupait de réorganiser la liturgie de son Eglise. Malheureusement, totalement coupé des sources et de la tradition syriennes, il en accentua la latinisation. Il mourut en 1871 en odeur de sainteté. Les pages consacrées à sa piété et à ses exercices de dévotion montrent sa ferveur, mais aussi combien l'Eglise syro-malabare était devenue étrangère à sa propre tradition comme aux grands courants spirituels de l'Inde dont les chrétiens étaient complètement ignorants.

I.-H. D.

Robert Aaron : Les années obscures de Jésus. Grasset, 1960, 292 p.

Emu d'entendre célébrer en langue hébraïque, au monastère de Aïn Karem, l'office romain du vendredi saint, Robert Aaron interroge l'un des moines sur les motifs de cette innovation et s'entend répondre : « Une meilleure connaissance du milieu réel dans lequel a vécu Jésus... une meilleure connaissance des Evangiles dont la pratique de l'hébreu permet de percevoir, à travers le texte grec, des profondeurs ignorées ».

Ce n'est pas là, certes, le double but qu'a poursuivi R. Aaron quand il écrivit *Les années obscures de Jésus*. Mais ce double but, il l'a certainement atteint. « Les profondeurs ignorées des Evangiles » s'éclairent d'une vive lumière grâce au chapitre que l'A. a consacré à « l'apprentissage du... langage ». Se fier uniquement au texte français, latin ou grec des Evangiles expose le lecteur, ou le commentateur, à des contresens regrettables que seule peut lui éviter une connaissance approfondie de la langue et de la culture araméennes, et surtout de la pensée sémitique, différente à tant d'égards de la pensée des Gréco-Romains du siècle apostolique et, à combien plus forte raison, de la pensée gréco-latine de notre XXe siècle.

Mieux comprendre les Evangiles, c'est déjà beaucoup. Mais ce n'est pas à cela que se limite l'intérêt que présente le livre de M. Aaron ; il nous aide à combler un vide laissé béant par les

Synoptiques, qui passent sous silence les faits et gestes de Jésus pendant les trente années qui précédèrent son baptême par Jean et sa retraite au désert ; ils relatent sa naissance, sa fuite en Egypte, son retour à Nazareth et son pèlerinage à Jérusalem quand il eut atteint sa treizième année. R. Aaron se montre très réservé au sujet des années qui suivirent ce dernier épisode de la vie de Jésus : « Ici se prépare, par des moyens dont on discutera toujours pour savoir surtout s'ils sont surnaturels ou naturels, une des principales mutations qu'aient subies la pensée humaine et l'histoire du peuple de Dieu sur terre ». Il refuse de s'aventurer sur ce terrain de la psychologie pure ; il ne se croit pas le droit de scruter l'âme de l'adolescent devenu adulte et qui prend petit à petit conscience de sa mission. C'est à peine s'il ose formuler quelques suggestions.

Parler de l'enfance et de l'adolescence de Jésus lui était plus aisé. Elles sont, en effet, « déterminées par des données faciles à définir : milieu social et historique ». Ce milieu social et historique, l'A. peut en parler en toute connaissance de cause. De religion israélite, il ne s'est pas contenté de pratiquer sa religion ; il en a fouillé l'histoire, en a suivi les étapes successives, étudié ses développements, examiné ses incidences sur les milieux qui l'entourent, et les répercussions de ces mêmes milieux sur la pensée hébraïque. Aussi, c'est en guide sûr et éclairé qu'il nous conduit à travers le dédale des coutumes, des traditions, des prescriptions qui présidaient à la vie du Juif dès son plus jeune âge. A sa suite, nous pénétrons avec l'enfant Jésus — avec tout enfant, tout adolescent juif pieux — dans son milieu familial, dans l'atelier où il travaille, dans la synagogue où il prie et où il apprend à lire les Livres saints, etc. Nous suivons le développement de sa jeune intelligence qui s'ouvre petit à petit à la compréhension des choses révélées. Nous saisissons la différence fondamentale entre la « théologie » telle que la conçoivent les Gréco-latins et telle que la perçoivent les Juifs. Nous évoluons dans une ambiance qui semble étrange à des Occidentaux, mais que l'A. réussit à nous rendre fort sympathique.

Poignant est ce chapitre que l'A. consacre au « Tournant dans l'histoire de Dieu », tournant où pour la première fois la tradition juive et l'esprit biblique se heurtent aux méthodes rationalistes de la civilisation païenne. Le Juif, malgré une volonté farouche de rester fidèle aux premières, se laisse influencer par la logique de la philosophie gréco-romaine ; et ce heurt entre deux cultures rivales se manifeste en Jésus, « enraciné dans l'une et obligé de se manifester dans l'autre ».

Ce tournant, qui le comprendra mieux que les Eglises de langue syriaque qui continuent à le vivre ? Héritières plus que

toutes autres de la pensée biblique, des traditions juives, utilisant dans leurs liturgies respectives la langue parlée par le Christ, l'araméen, leurs conceptions de sémites se heurtent sans cesse au rationalisme gréco-latin « épris de clarté logique et d'efficacité pratique ».

Remercions M. Aaron de nous avoir donné ce magnifique ouvrage. Félicitons-le d'avoir su éviter l'écueil d'une apologie trop voyante du Jusaïsme : il a parlé de sa religion qu'il aime, comme nous aimerions que tout chrétien parle de la sienne. Souhaitons à son livre le grand succès qu'il mérite. Tout penseur chrétien — et, plus particulièrement encore, tout théologien — se doit de le lire, de le relire et de l'avoir toujours à portée de sa main ; leur pensée et leur théologie s'éclaireront d'une lumière nouvelle et enrichissante.

G. Khouri-Sarkis.

MIMRO DE SERGE DE REŠAYNA SUR LA VIE SPIRITUELLE

(suite et fin)

— ܦܐ —

ܘܒܬܪ ܕܝܢ ܕܐܬܬܪܝܡ ܠܫܡܝܐ ܡܬܚܙܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܐܬܪܐ ܕܢܘܪܐ [2]ܕܪܡܐ ܘܡܬܠܗܒܐ ܡܬܓܡܪ
ܠܡܓܠܠܘ: ܗܘܘ ܕܝܢ ܠܫܘܡܠܐ ܕܪܘܚܐ [3]ܘܠܡܥܒܕܢܐ ܡܬܕܪܝܢ ܕܪܘܚܢܝܬܐ[3]. ܐܦ
ܟܕ ܓܝܪ ܡܬܚܫܒ ܐܝܟ ܡܬܢܣܟ ܐܬܪܐ ܕܠܫܘܠܛܐ ܕܢܦܫܗ ܠܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܦܠܓܘܬܐ ܘܫܘܬܦܐ
ܠܐ [4]ܡܫܬܘܕܥܐ ܘܦܪܝܫܐ: ܟܠ ܐܢܫ ܓܝܪ ܕܚܫܒ ܡܬܚܫܒ ܟܢܫܐ ܕܚܝܐ [5]ܘܡܫܬܘܕܥ:
ܐܝܟ ܕܡܢ ܟܝܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܠܘܬ ܡܠܟܘܬܐ: ܐܦ ܗܘ ܒܐܬܪܐ ܕܫܘܠܛܢܐ ܡܬܠܒܟ ܘܦܫܛܐ
ܡܢ ܢܦܫܗ ܡܬܪܐܡ.

LXXVII — ܡܢ ܗܪܟܐ ܓܝܪ ܦܠܚܘܬ ܕܚܢܦܘܬܐ ܘܕܫܐܕܐ ܘܐܘܟܪܢܝܘܬܐ. ܡܫܬܟܚܐ:
ܘܦܬܟܪܐ ܦܠܚܘܗܝ ܕܡܠܟܘܬܐ ܐܬܦܠܓܘ ܡܢ ܥܒܕܐ ܕܐܝܟ ܕܐܦ ܡܠܟܘ ܡܢ ܚܕܕܐ [a]ܘܫܒܚܘ
ܚܙܘ ܠܒܪܝܬܐ. ܘܐܦ ܗܠܝܢ ܓܝܪ ܕܢܚܘ ܘܫܡܫܘ ܠܒܪܝܬܐ ܠܘܬ ܡܢ ܕܠܒܪܘܝܗܘܢ[a].
ܠܗܘܢ ܕܐܦ ܕܝܢ ܗܘ ܟܠ ܕܠܐ ܐܫܬܘܕܥ ܠܒܪܘܝܐ. ܐܘܟܝܬ ܡܢ ܕܚܫܝܟܘܢ ܐܝܟ ܚܙܘܐ:
M ܘܐܒܕܘ ܕܫܪܪܐ ܡܬܬܪܝܨ ܠܒܪܝܬܐ: ܠܟܠܗܝܢ ܕܠܐ ܐܫܬܘܕܥܘ * ܗܘܘ ܗܠܝܢ ܠܒܪܘܝܐ ܕܫܠܡ
ܘܫܘܫܘ: ܗܟܢܐ ܐܦ ܗܠܝܢ ܠܟܠܗ ܠܡܬܘܕܝܘ ܚܙܘ ܠܟܠܐ ܕܫܪܪܐ: ܘܐܘܟܝܬ ܡܢ
ܕܝܠܗܘܢ ܛܥܝܘܬܐ ܡܬܚܫܒܐ ܕܠܐ ܐܫܬܘܕܥ ܠܒܪܘܝܐ. ܘܠܟܠܗܘܢ ܐܡܪ ܐܘܫܥܝܐ ܕܫܡܥܘ ܫܡܝܐ
ܡܢ ܢܒܝܐ: [b]ܕܠܝ ܫܒܩܘ ܠܡܒܘܥܐ ܕܡܝܐ ܚܝܐ: ܘܐܙܠܘ ܚܦܪܘ ܠܗܘܢ ܓܘܒܐ
C2 ܬܒܝܪܐ ܕܠܐ ܡܫܟܚܝܢ * ܠܡܐܚܕ ܒܗܘܢ ܡܝܐ[b].

LXXVIII — ܛܥܝܘܬܐ ܕܝܢ ܗܕܐ ܕܫܪܪܐ ܘܕܫܘܚܠܦ ܡܢ ܟܘܡܪܐ ܗܘܬ ܕܚܫܘܟܐ ܘܡܢ ܦܘܠܓܐ ܕܒܪܝܬܐ
C1 ܡܕܝܢܬܐ [1]ܡܬܚܫܒܐ ܠܗ ܠܥܒܕܐ ܠܘܬ ܦܘܠܚܐ ܕܚܙܘܐ. ܘܟܕ ܗܟܢܐ ܗܘܐ ܠܟܠܗܘܢ * ܡܢܗܘܢ
ܕܐܘܫܥܘܗܝ ܘܐܬܠܒܟܘ ܘܐܬܢܣܒܘ ܡܢ ܦܠܚܘ ܐܘܪܚܐ ܕܛܥܝܘܬܐ: ܐܦ ܟܗܢܐ
ܗܢܘܢ ܡܬܚܫܒ ܐܝܟ ܕܝܢܐ ܕܐܬܪܐ ܘܕܒܪ ܡܢ ܕܒܪܐ ܕܦܘܠܚܢܐ ܕܦܘܠܚܢܐ: ܟܗܢܐ
ܕܦܘܠܚܢܐ ܘܡܫܬܘܕܥܐ ܕܦܘܠܚܢܐ [2]ܡܢܗܘܢ ܫܘܬܦܐ ܕܢܦܫܐ ܠܟܠܗܘܢ: ܐܝܟ ܕܐܬܚܙܝ
ܡܬܚܫܒ: ܡܕܝܢܬܐ ܕܝܢ ܕܐܬܪܐ ܠܫܡܝܐ ܠܡܥܠܬܗ ܗܘܐ ܡܬܚܫܒܢܐ ܡܬܝܠܕܐ. ܘܟܕ ܗܟܢܐ
ܐܝܟ ܗܐ ܕܡܬܬܦܪܫ ܡܕܝܢܬܐ ܡܢ ܚܝܠܐ ܫܡܝܢܐ: ܘܐܝܟ ܗܟܢܐ ܡܬܬܠܝܐ ܐܦ ܠܐܬܪܐ ܕܐܫܬܘܕܥ
ܠܐܘܪܚܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܡܢ ܦܘܠܚܢܐ ܘܡܫܬܘܕܥܐ ܕܦܘܠܚܢܐ: ܘܐܫܬܘܕܥܘ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܕܫܡܝܐ
ܫܡܝܢܐ ܕܢܦܫܐ.

LXXIX. ܡܕܝܢܬܐ ܗܟܝܠ ܕܐܬܪܐ ܡܬܦܠܓܐ ܐܝܟ ܗܝ ܠܟܠܗ ܠܫܡܝܢܐ ܕܒܪܝܬܐ

2 : M : ܕܪܘܚܐ. — 3 : M om. — 4 : M : ܡܫܬܘܕܥܐ. — 5 : C1 in plurali. † LXXVII. a - a : Rom., 1 : 25. — b - b : Jer., 2 : 13. † LXXVIII. 1 : C2 praefigit ܘ. — 2 : M sine suffixo. —

LXXVI (suite). — Mais la pratique de la contemplation divine est chargée de purifier cette autre partie de l'âme, l'affranchie (*M : la principale*) et la plus sublime, à savoir : l'intellect gnostique et l'esprit qui se meut d'une façon intelligente. En elle en effet surgissent parfois des mouvements qui s'opposent à sa nature. Ils n'œuvrent ni ne travaillent mais ils sont sages et gnostiques. Chaque fois en effet que [l'homme] se détourne de la connaissance vraie des natures et est conduit comme par le piège de l'erreur vers le mensonge, il marche, lui aussi, sur le chemin contraire et il est mû par des inclinations perverses.

LXXVII. — En conséquence, toutes les connaissances trompeuses, toutes les confessions variées et tous les livres [qui enseignent] l'erreur, sont l'œuvre de l'intelligence d'hommes qui se sont détournés de la vérité et ont remplacé le vrai par le faux ; ils ont adoré et servi les créatures de préférence à celui qui les a créées (*Rom., 1 :* 25), en cela que, par leur libre arbitre, ils ont produit comme étant une vérité ce qui ne l'était pas. De même que les païens, adorateurs des créatures, ont rendu un culte à ce qui n'était pas réellement des dieux, de même [ces hommes] ont abandonné, par leur propre libre arbitre, la vérité manifeste de Dieu, et ont donné naissance, par [une pure invention de] leur esprit, à une erreur vaine qui n'a aucune consistance. De ces gens a dit l'Esprit de Jésus, dans l'un des prophètes : « Ils m'ont abandonné, moi, la source d'eau vive, et ils sont allés se creuser des citernes lézardées qui ne peuvent tenir l'eau » (*Jérémie*, 2 : 13).

LXXVIII. — Mais la vraie contemplation spirituelle tire l'intellect de ce gouffre de l'erreur, et des pièges du mensonge, et l'élève vers les hauteurs de la vérité. Aussi est-elle seule capable de le laver, de le purifier et de le purger de toute souillure du mensonge. Et à cause de cela, la vie par la contemplation est supérieure et plus sublime que la pratique effective des commandements, parce que la pratique et l'observance des commandements purifient seulement, ainsi qu'il a été dit, cette partie passible de l'âme ; la connaissance de la contemplation divine, par contre, purifie la partie gnostique. C'est pourquoi, de même que l'intellect est supérieur à la puissance passible, de même aussi la contemplation, qui est la purification de l'intellect, est plus élevée que la pratique et l'observance des commandements, qui est la purification de la puissance passible de l'âme.

LXXIX. — La science de la contemplation se distingue elle aussi [en plusieurs sciences] selon les genres des choses...

— ܦܛ —

ܘܡܬܦܪܫܐ ܒܠܚܘܕܝܗܝܢ . ܡܛܠ ܗܢܐ ܕܒܝܬ ܐܠܗܘܬܐ ܘܙܘܥܐ ܕܦܬܓܡܐ ܡܬܡܠܠܢܐ
ܡܬܗܡܐ : ܘܡܛܠ ܕܡܬܗܘ ܚܝܐ ܘܡܝܬܐ ܘܠܐ ܡܬܡܠܠܐ ܡܬܡܪܐ : ܘܡܛܠ[1] ܕܟܠ
ܦܬܐ ܡܬܚܫܚܢܐ ܡܬܦܫܩܢܐ[1] : ܘܡܛܠ ܕܟܠܗ[2] ܐܘܣܝ̈ܘܣ ܦܫܝܛܐ ܘܡܢܗܝܢ ܡܢ ܚܕܐ
ܡܬܟܠܐ : ܘܡܛܠ ܕܐܝܟ ܕܠܐ ܚܫܠܐ ܘܡܬܝܕܥܝܢ ܠܚܫ̈ܐ ܡܬܚܫܚܢܐ ܟܠܗܝܢ : ܘܡܛܠ[3] ܕܗܠܝܢ
M - 16b ܘܕܗܘܝܢ ܩܢܝܢ ܡܢ ܟܠܢܫ : ܕܠܐ ܦܢܝܐ ܘܡܬܟܠܝܢ ܟܕ ܣܓܝܐܘܬܗܘܢ * ܡܝܬܪܐ : ܘܡܛܠ
ܠܐܢܫ ܗܘ ܡܕܡ ܘܐܠܗܘܬܗ ܐܝܟ ܗܘܝܐ ܗܕܝܐ ܘܢܦܫܐ : ܟܕ ܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ ܘܐܬܐܡܪ
ܩܕܡ ܐܝܟ ܡܕܡ ܘܡܬܚܫܚ ܐܦ ܠܗܠ ܘܚܫܐ ܡܬܚܠܠ ܘܡܬܚܘܝܢܘܬܐ ܚܝܐ :

LXXX — ܐܝܟ ܕܡܢ ܗܕܐ ܡܬܚܠ ܢܗܘܘܢ ܐܢܫܐ ܡܡܫܬܡܥܢܐ ܘܪܘܚܐ . ܘܐܬܦܪܫܐ
ܘܡܬܦܪܫܝܢ ܘܡܢܗܝܢ ܠܚܫܘܐ[1] ܡܫܬܟܚܝܢ ܘܪܟܝܟܐ . ܘܐܝܟ ܡܬܦܫܩܝܢ
ܘܡܬܚܝܕܝܢ ܟܕ ܡܬܚܠܦܝܢ ܠܟܠ . ܚܕܐ ܘܩܢܘܡܝܢ ܠܟܕ ܐܘܕܐ ܡܝܬܪܐ : ܘܐܠܗܘܬܗ
ܡܛܠ ܘܟܠܐ ܡܕܡܝܢ . ܘܗܘܝ ܗܘܐ ܠܐ ܡܬܚܫܚ ܐܠܗܘܬܗ ܡܝܬܪܐ . ܐܠܐ ܡܬܦܪܫܐ ܠܐ ܢܝܬܪܐ .
ܘܟܠ ܡܢ ܡܝܬܪܐ : ܕܗܘܐ ܘܗܢܝܢ ܠܗ ܠܗܠ ܐܠܗܘܬܐ ܗܘܐ ܚܝܐ . ܘܟܠܐ ܡܝܬܪܘܬܗ
ܠܚܫܘܢ ܘܡܬܡܪܐ : ܡܬܚܠܠ ܘܚܫܘܢ ܘܐܘܪܚܐ ܦܠܓܘܬܗܘܢ ܦܢ̈ܝܐ . ܗܘܐ ܗܘܐ ܘܠܐ ܡܬܚܘܝܐ :
ܡܝܬܪ ܗܘ ܡܕܡ ܘܐܘܪܚܐ ܡܛܠ *

LXXXI — ܡܝܬܪܐ ܡܢ ܗܘ ܕܦܢܝܐ ܗܘܝܢ ܡܬܚܫܚܢܐ ܘܡܬܦܫܩܢܐ ܦܫܝܛܐ ܡܬܩܢܝܢ
ܠܗ ܐܝܟܐ ܡܬܚܘܝܐ ܒܡܝܬܪܘܬܐ . ܘܟܠܗܘܢ ܕܩܢܝܢ ܠܟܠܗܘܢ ܘܟܠܗܘܢ ܕܗܠܝܢ ܦܢ̈ܝܐ
ܡܬܚܫܚܢܐ ܡܬܦܫܩܐ ܒܟܠ ܡܬܟܬܒܐ ܗܘܝܢ ܠܗ . ܘܟܕ ܡܢ ܡܬܚܠܦܐ ܡܬܚܘܝܢ ܠܗ :
ܒ ܡܬܦܫܩܢ ܒܠܚܘܕ ܘܐܠܗܘܬܗ : ܡܬܦܪܫܐ ܘܡܬܚܝܕܐ ܘܡܬܚܫܚܢܘܬܐ ܘܡܫܬܡܫܢܘܬܐ :
C2 - 10a ܠܡܝܬܪܐ ܕܡܢ ܗܘܐ ܘܡܬܟܠܐ ܡܢ ܗܠܝܢ[1] ܘܐܬܦܫܩܘ * ܘܡܬܚܠܦܐ ܡܬܟܠܝܐ ܘܪܘܚܐ .
ܐܬܦܪܫܐ ܘܪܘܚ ܘܡܝܬܪܐ ܫܠܝܡܐ ܡܫܬܟܚܝܢ ܠܗ ܡܫܬܐܠܐ . ܘܟܠܗܘܢ ܕܚܫܐ
M - 17a ܐܟܐ ܗܘܝܢ ܘܡܬܚܫܚ ܡܢ ܟܠܢ * ܟܕ ܣܓܝܐܘܬܐ : ܠܟܠܗܘܢ ܘܦܢ̈ܝܐ ܗܠܝܢ ܡܬܟܠܝܢ
ܡܬܦܫܩܐ : ܡܝܬܪܐ ܦܢ̈ܝܐ ܘܐܬܩܢܝ ܡܬܚܫܚ ܠܗ . ܠܟܠܐܬܗ ܕܡܢ ܚܝܐܬܐ ܘܡܫܬܡܫܐ
ܘܡܝܬܐ : ܗܘܐ ܘܡܬܦܫܩܢܘܬܐ ܐܝܟ[2] ܡܕܡ ܘܡܝܬܐ . ܟܕ ܘܣܓܝܐ ܡܝܬܪ ܦܢܝܐ ܘܟܠ ܗܠܝܢ :
ܠܗܠ ܘܡܕܡܐ ܗܘ ܠܐ ܡܬܚܫܚܢܐ ܘܐܠܗܘܬܐ . ܐܬܦܪܫܐ ܡܬܚܫܚܐ ܠܚܫܘ ܡܫܬܟܚܝܢ ܠܗ *

C1 - 5b LXXXII — ܘܐܦܢ ܐܠܗܐ ܘܐܝܠܝܢ * ܐܦ ܡܬܡܠܠܐ ܡܫܬܡܥܐ ܡܬܚܫܚ ܠܗ : ܘܡܛܠ
ܘܗܘܐ ܡܬܚܠܦܝܢ ܘܐܠܗܘܬܗ . ܐܦ ܦܠܓܘ ܡܝܬܪܗ ܡܬܚܝܕܢܘܬܐ ܘܫܡܫܐ : ܗܘ ܘܡܠܟ

LXXIX. 1 - 1 : M om. — 2 : M : ܐܘܣܝ̈ܣ et postea. — 3 : C1 : ܘܗܠܝܢ . † LXXX. 1 : M : ܠܚܫܐ . † LXXXI. 1 : vd 79[2]. — 2 : M om. †

sur lesquelles elle s'étend. L'une se compose d'arguments et d'assemblage de phrases qu'on peut exprimer ; une autre connue dans le secret silence de l'intellect, sans que des paroles [soient exprimées] ; une autre [encore] s'étend aux natures visibles ; une autre s'élève vers les essences cachées, qui sont au-delà de [toute] vision ; une autre surpasse les puissances inhérentes aux natures visibles ; une autre scrute ce qui, [venant] plus tard de l'extérieur, influence le libre choix des natures douées de raison ; une autre enfin, telle une sorte de fleur insigne, s'élance par le moyen de toutes les [sciences] susdites, et autant que cela est permis, jusque vers la splendeur sublime de la divinité cachée.

LXXX. — De cela il [apparaît] qu'il existe différentes sortes spirituelles dans la contemplation, qui se forment et se multiplient selon la diversité des objets ; et qui, par la suite, se réunissent et se contractent en remontant vers les hauteurs, jusqu'à ce qu'elles aboutissent à la forme première, qui est le terme de toute connaissance ; et ce terme lui-même n'est plus une connaissance, mais plutôt une ignorance, supérieure à la connaissance, parce qu'elle aboutit à cette essence cachée qui est connue uniquement par l'ignorance, car, par le fait que [les hommes] ont atteint toutes les natures, cette [nature-là] étant inaccessible, ils ont su ce qu'ils ont atteint d'elle.

LXXXI. — Aussi, cette connaissance des natures visibles et qui tombent sous les sens, les hommes versés dans la connaissance l'appellent « [science] naturelle ». Celle qui émane des forces de ces mêmes natures visibles, ils l'appellent parfois « enseignement », et d'autres fois ils la désignent par ses parties, disant d'elle qu'elle est : géométrie, et arithmétique, et magie, et musique. Quant à cette science qui est supérieure à ces dernières, [celle] des natures des forces spirituelles et douées de raison, on l'appelle uniquement « contemplation spirituelle » et « connaissance divine ». Et celle [qui a pour objet] les mouvements qui viennent de l'extérieur, par la liberté, et qui s'étend à ces mêmes natures douées de raison, on l'appelle « seconde connaissance naturelle ». Mais la vision secrète et cachée de l'intelligence qui tend, autant que cela [lui] est possible, par une certaine ressemblance lointaine avec ces [natures], vers la splendeur inaccessible de l'essence, on l'appelle seulement « contemplation divine ».

LXXXII. — Il arrive parfois aussi qu'on l'appelle abusivement « théologie » (*littér. :* discours divin), et de celle-ci on définit que relève aussi toute la connaissance visible de Jésus, cette [connaissance] qui a été [instituée] pour...

— ܟܓ —

ܦܘܪܫܐ ܕܝܠܗܘܢ ܗܘܐ ܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܡܪܢܫܡܫܢܘܬܗ . ܠܟܠܗܝܢ ܕܐܬܡܢܝܘ ܕܢܗܘܢ . ܐܦ ܦܠܚܘ ܓܝܪ ܗܘܘ ܐܘܪܚܗ ܕܟܗܢܐ : ܘܐܫܬܪܪܬ ܠܡܕܒܪܢܫܡܫܢܘܬܗ ܐܝܬܝܗ : ܠܡܘܪܒܝܬܐ ܘܡܩܡܬܐ ܕܡܢ ܗܪܘܢ : ܐܦ ܗܘ ܓܝܪ ܡܠܟܐ ܟܗܢܐ ܗܘܐ : ܘܟܕ ܢܒܝܐ ܦܩܕ ܗܘܐ : ܘܟܕ ܡܫܡܫܢܐ ܠܥܡܐ ܘܡܫܒܚ ܘܐܝܟܢܐ ܡܬܚܫܒܢܐ ܗܘܐ ܡܢ ܟܠ : ܘܠܐ ܡܬܦܪܫ ܡܬܘܡ ܡܢ ܦܬܓܡܐ ܕܟܬܒܐ .

LXXXIII — ܐܡܬܝ ܓܝܪ [1]ܡܛܐ ܡܢܫܐ ܕܢܒܝܐ ܠܡܫܪܪܗ : ܗܘ ܕܢܦܩ ܡܢ ܦܓܪܗܘܢ ܚܫܟܐ ܕܐܝܟ : ܘܡܫܬܒܩ ܡܢ ܦܠܚܘܗܝ [2]ܐܬܩܢܘܗܝ [3]ܡܫܝܚܝܬܐ : ܘܐܬܘܗܝ ܒܪܘܚܐ ܕܐܝܬܘܬܐ : ܕܠܐ ܡܬܦܪܫ ܡܬܘܡ ܘܠܐ ܡܬܢܝܚ ܡܢ ܡܬܘܡ : ܐܬܝܗ ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ [4]ܘܠܬܫܡܫܬܐ ܡܫܝܚܝܬܐ : ܘܠܒܢܝܐ ܡܫܝܚܝܐ ܘܡܥܕܪܢܐ : ܘܦܪܫ ܠܗܘܢ ܡܢ ܗܘܐ . ܕܐܡܬܝ ܐܬܩܪܒ ܐܦ ܢܒܝܐ ܠܟܗܢܐ * ܘܠܡܠܟܐ . ܘܠܡܘܪܒܝܬܐ . ܘܠܫܡܝܢܐ ܐܢܫܐ : ܘܕܐܬܡܢܝܘ ܠܗܘܢ ܘܡܬܟܠܡܢܐ : ܐܦ ܡܢ ܗܘܐ : ܕܐܡܬܝ ܐܬܩܪܒ ܠܡܕܒܪܐ . ܘܠܫܡܝܐ . ܘܠܡܫܝܚܐ + ܘܠܡܫܝܚܐ ܠܘܬܗ ܠܐ ܗܘܐ ܡܫܬܟܚܐ ܐܠܐ ܠܡܫܝܚܐ ܕܐܝܬܝܗ +

LXXXIV — ܕܐܡܬܝ ܕܝܢ ܗܠܝܢ : ܡܬܓܠܐ ܕܦܪܫ ܐܢܫ ܡܢ ܟܠ ܡܕܡ ܐܡܬܝܐ ܕܐܡܪܬ . ܐܦܠܐ ܗܠܝܢ ܕܐܡܪܬ ܡܛܠ [1]ܒܗܘܢ ܒܫܡܝܗܘܢ ܐܢܫܐ : ܢܦܩܝܢ ܡܬܘܡ ܠܘܬܗ ܡܕܡܐ : ܐܡܬܝܐ ܓܝܪ ܡܛܐ ܐܝܟ ܕܢܬܩܢܘܢ . ܕܗܘܐ ܐܦ ܗܘ ܦܘܪܫܐ ܕܐܦܪܘܫܐ [2]ܕܡܬܒܪܢܝܘܬܗ . ܠܟܠ ܡܢ ܟܠܐ ܓܝܪ : ܘܠܟܠ ܡܢ ܡܕܡ ܐܬܩܢܗ : ܕܗܘܐ ܠܗܘܐ ܒܓܠܝܐ ܕܠܐ ܐܬܚܙܝ : ܘܐܬܬܩܠ [3]ܡܠܟܐ ܕܠܐ [3] ܣܟܠܐ ܕܒܫܘܠܛܢܐ .

LXXXV — ܐܦ ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܐܫܬܘܝܬ ܦܠܚܘܢ : ܒܗ ܒܗܘ ܒܡܫܒܚܘܬܐ [1]ܕܠܐ ܡܬܦܪܫܐ ܡܫܬܪܝܢ ܕܗܘܘ . ܐܡܬܝ ܓܝܪ [a]ܚܙܝܐ ܕܠܐ ܐܬܚܙܝ ܗܘܘ ܠܘܩܒܠ ܒܒܪܝܬܐ ܒܪܘܚܐ ܐܝܟܐ ܡܬܒܥܐ ܗܘܐ ܛܝܢܐ ܕܒܪܝܬܐ : ܘܡܬܩܒܠܐ ܗܘܬ ܒܗܘܢ ܚܙܬܐ ܦܫܝܛܬܐ ܕܠܐ ܐܬܚܙܝ ܗܘܬ : ܐܘ [b]ܗܘܘ ܠܘܬ ܕܚܠܝܢ ܗܘܘ ܠܘܩܒܠ ܡܢ ܐܘܕܥܐ ܘܡܢ ܦܓܥܐ : ܘܡܫܝܚܐ ܗܘܬ ܡܬܒܪܢܝܘܬܗܘܢ * ܚܝܠܐ ܐܠܗܝܐ ܘܐܡܝܢܐ : ܐܡܬܝ ܕܝܢ ܕܦܪܩ ܒܚܝܠܐ ܒܡܫܠܡܢܘܬܐ C2
ܠܚܝܠܗ ܐܬܦܪܥ ܘܫܡܥܗ ܥܡܗ ܚܝܠܐ ܡܬܥܒܕܐ ܘܠܐ ܐܬܚܙܝ ܗܘܐ ܒܒܪܝܬܗܘܢ . ܘܡܬܚܙܝܐ ܐܝܟ ܐܫܬܘܝܐ : ܐܠܗܝ ܘܠܐ ܡܬܦܫܐ ܠܗ ܒܪܝܬܗ ܕܒܪܝܐ ܘܢܬܝܕܥ ܐܝܟ

LXXXIII. 1 : C1 ܡܛܐ . — 2 : vd 79 . — 3 : M : ܡܫܝܚܝܬܐ . — 4 : M : ܘܠܬܫܡܫܬܐ . † LXXXIV. 1 : M om. — 2 : M inserit ܒ . 3 - 3 C1 om. † LXXXV. a : Joa., 9 : 6. — b : Joa., 5. — 1 : C2 om ܕ †

la rédemption de notre genre [humain] dans l'économie de Sa miséricorde et pour la manifestation de Sa grâce envers nous. Car elle est tout entière Sa voie manifeste qui a été établie humainement par Sa clémence pour la préparation de notre départ d'ici-bas. Elle est cachée, tout en étant manifeste ; et quoique connue, elle [demeure] secrète ; et quoique annoncée à toute personne faible et humaine, elle est plus puissante que tout, et ne peut en aucune façon être comprise par les natures créées.

LXXXIII. — Comment en effet un esprit créé pourrait-il comprendre que celui qui est caché à toutes les puissances spirituelles, qui est éloigné de toutes les essences douées de raison, qui est dans les hauteurs de l'essence, à tel point qu'il ne peut en aucune façon être compris, ni être connu de qui que ce soit, se soit abaissé à des dimensions, à des lieux, à des ordres divers, à des temps divisés et différents ; et ce qui est encore plus sublime, qu'il soit parvenu jusqu'à la conception, la naissance, l'adolescence et la vie humaine ; et ce qui dépasse cela et est encore plus merveilleux, qu'il se soit offert aux outrages, à la passion et à la mort, et non point simplement à la mort, mais à la mort sur la croix.

LXXXIV. — Mais laissons ces choses-là, car elles dépassent toute intelligence, ainsi que je l'ai dit. Et même les [faits, miracles] qui ont été accomplis par Lui au cours de sa vie humaine ne peuvent en aucune façon tomber sous la connaissance. Comment en effet un être humain pourrait-il concevoir que ceci ait été le commencement de la voie de Son économie ? Cela dépasse les natures, cela dépasse l'intelligence qu'il y ait eu conception sans accouplement, et que la naissance se soit accomplie sans que [le sceau de] la virginité se soit rompu.

LXXXV. — Et tous les autres faits, on sait, par cette même élévation inaccessible, qu'ils ont été [opérés] : Comment donc des yeux qui n'existaient pas du tout lors de la naissance ont reçu, par une salive humaine, [leur] nature congénitale et s'est fixée en eux une vision naturelle qui ne s'y trouvait pas [auparavant] (*Cf. Jean, 9 :* 6). Et ces jambes qui étaient totalement privées de mouvement et de sensibilité, et qui sont restées trente-huit ans dans cet état, comment, en un clin d'œil, par un simple mot, elles se raffermirent, se levèrent et acquirent une force d'action qui n'existait pas lors de leur création (*Cf. Jean, 5 :* 5 ss) ; et bien d'autres miracles que la brièveté de notre exposé ne nous permet pas de citer...

— ܟܒ —

ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܝܬܝܗ̇ ܡܢ ܡܟܝܠ : ܕܗܢܝܢ ܡܬܘܕܝܢ ܒܡܠܟܘܬܗ ܥܠ ܐܝܟܢܝܘܬܗ ܥܡܝܩܬܐ ܘܠܐ
ܡܬܕܪܟܢܐ .

M - 18ª LXXXVI — ܕܟܠܗܘܢ * ܡܬܘܕܥܝܢ ܥܠ ܐܝܟܢܐ ܕܫܪܝܪ ܬܘܕܝܬܗ ܕܒܝܬ ܐܒ̈ܗܝܢ ܦܠܚܝܢ
ܡܢ ܚܕܐ ܡܢܗܘܢ ܒܠܚܘܕ ؛ ܕܡܬܚܫܒܐ ܒܡܠܟܘܬܐ ܐܝܟ ܕܒܫܡܝܐ : ܘܡܬܩܪܝܐ ܡܢ
¹ܗܢܝ ܕܡܢ¹ ܒܪܐ ܕܡܢܗ ܢܦܠܐ ܡܢ ܦܓܪܐ ܘܡܢܗ ܠܐܘܪܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܠܗ : ²ܡܢ
ܒܪܐ ܡܬܚܫܒܐ ܕܡܢܗ . ܘܡܬܚܫܒܐ ܒܡܫܘܕܥܢܘܬܐ ³ܕܟܝܢܗ ܘܐܘܪܚܬܗ ܠܫܘܠܡܐ ܕܡܬܚܫܒ
C1 - 6ª ܠܦܪܘܩܢܗ : ܟܕ ܒܪܢܫܐ ⁴ܗܠܝܢ ܡܬܚܫܒܢܘܬܐ ܕܡܦܩܢ ܠܗܘܢ ⁵ܠܡܥܠܐ * ܗܘܐ ܠܗܝܡܢܘܬܗܘܢ
ܡܕܪܫܝܢ . ܘܠܒܪ ܕܠܐ ܒܗܘܢ ܒܦܓܪܗܘܢ ܗܘܝܢ ܗܘܘ ܐܠܗܝܢ ܕܐܬܝܕܥܘ ܘܐܬܚܙܝܘ
ܗܘܘ ܠܗܘܢ ܡܢ ܩܕܡ : ܗܢܝ ܕܢܦܫ ܐܦ ܠܡܫܬܡܥܘ ܕܐܡܪܢܐ : ܐܠܐ ܠܝ ܡܢ ܗܘ ܐܡܪܐ
ܚܕܐ ⁶ܕܒܪܐ ܕܢܦܫܗ ܒܫܡܗ : ܐܝܟ ܕܗܘ ܡܛܠ : ܠܟܠܗܘܢ ܕܡܢ ܡܛܠ ܡܬܩܪܒܢܘܬܐ
ܕܒܫܪܐ ܕܐܬܚܙܝܘ ܕܠܗܘܢ

LXXXVII — ܘܐܡܪ ¹ܕܡܢ ܗܠܝܢ¹ ܕܟܠܗܘܢ : ܘܗܘܝܢ ܒܢܘܗܪܐ ܡܢ ܗܘ ܕܠܐ ܡܬܕܪܟ .
ܘܠܐ ܡܬܚܙܐ ܡܬܚܙܐ : ²ܘܐܝܟ ܢܦܫܗ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܐܝܬܝܗ ܒܕܡܘܬܗ ܘܡܫܬܟܚ ؛
ܡܫܡܠܝܐ ܒܠܚܘܕ ܡܛܠ ܦܫܝܛܘܬܗ ܕܒܪܢܫܐ : ܗܢܝ ܕܐܬܐܡܪ· ܡܢ ܫܠܝܚܐ ܐܠܗܝܐ :
ᵃܘܗܕܐ ܗܟܢ ܐܬܪܢܘ ܒܢܦܫܟܘܢ ܗܘ ܕܐܦ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ : ܗܘ ܕܟܕ ܐܝܬܘܗܝ ܒܕܡܘܬܐ
ܕܐܠܗܐ ܠܐ ܗܘܐ ܚܛܘܦܝܐ ܚܫܒܗ̇ ³ܗܕܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܦܚܡܐ ܕܐܠܗܐ : ܐܠܐ ܢܦܫܗ ܣܪܩ
M - 18ᵇ ܘܕܡܘܬܐ ܕܥܒܕܐ ܢܣܒ : ܘܗܘܐ ܒܕܡܘܬܐ ܕܒܢܝ̈ܢܫܐ * ܘܒܐܣܟܡܐ ⁴ܐܫܬܟܚ ܐܝܟ
ܒܪܢܫܐ : ܘܡܟܟ ܢܦܫܗ ܘܐܫܬܡܥ ܥܕܡܐ ܠܡܘܬܐ : ܡܘܬܐ ܕܝܢ ܕܙܩܝܦܐᵃ +

LXXXVIII — ¹ܟܠܗ̇ ܗܟܝܠ ܠܗ̇ ܐܘܪܚܐ ܗܕܐ ܕܫܘܡܠܝܐ ܘܕܐܠܗܝܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ : ܘܒܗ̇
ܐܝܬܝܗ̇ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ: ܐܦ ܡܪܕܘܬܐ ܘܡܕܒܪܢܘܬܗ ܘܣܘܟܠܗ:²ܡܠܟܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܡܫܟܚܝܢ ܠܗ̇
ܡܝܠܦܢܐ ܡܪܢܐ ܗܢܐ ܐܡܪ : ᵃܗܐ ܡܠܟܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܠܓܘ ܡܢܟܘܢ ܗܝᵃ + ܘܬܘܒ
ܠܗܘܢ ᵇܕܡܠܟܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܠܐ ܐܬܝܐ ܥܡ ³ܢܛܘܪܬܐ ܘܠܐ ܐܡܪܝܢ ܕܗܐ ܗܪܟܐ . ܐܘ ܗܪܟ
ܬܡܢ ܐܝܬܝܗ̇ᵇ : ܘܐܝܬܝܗ̇ ܠܓܘ ܡܢ ܡܚܫܒ̈ܬܐ ܕܐܝܠܝܢ ܕܟܫܝܪܝܢ . ܒܡܪܘܬܐ ܕܝܢ ܡܕܥܢܝܬܐ

LXXXVI. 1 - 1 M om — 2 : M praefigit ܘ . 3 : C1 praefigit ܠ pro ܕ . — 4 : M sine suffixo. — 5 : M : ܦܠܐ . — 6: M om. †
LXXXVII. a - a Phil., 2 : 5 - 8. — 1 - 1 : M invertit. — 2 : M: ܕܢܦܫܗ . — 3 : C1 praefigit ܠ . — 4 : cf Hébr., 2 : 10 ; 4 : 15 ; M : ܐܬܚܙܝ . † LXXXVIII. a - a : Luc, 17 - 21. — b - b : Luc. 17 - 20. — 1 : C1 : ܟܠܗ . — 2 : M sine suffixo. — 3 : C2, C3 : ܒܢܛܘܪܬܐ . —

ici, et qui ont été humainement opérés par Jésus. Tous ces [miracles] révèlent clairement l'essence cachée et inaccessible.

LXXXVI. — Et ces choses, toute personne qui scrute attentivement peut les connaître toutes, grâce à une seule d'entre elles, considérée dans l'exposé comme une démonstration, et plus particulièrement [encore] par ceci : Après que l'âme s'est séparée du corps et est parvenue au séjour qui lui a été assigné ; après qu'elle l'a quitté et l'a abandonné à sa mortalité naturelle et l'a livré à la corruption à laquelle il a été condamné de par sa création, ensuite, obéissant à la parole de Jésus, elle revient [à lui] et elle lui redonne une nouvelle vie ; elle s'infuse sans difficulté dans tous ses membres qui s'étaient déjà décomposés et corrompus depuis longtemps. Loin d'elle d'espérer que [pareille chose] se fasse, sinon par cet Etre caché qui a voulu s'abaisser comme pour connaître par lui-même tout ce qui est nôtre, pour la charité de la manifestation de sa grâce envers nous.

LXXXVII. — Que toutes ces choses aient été accomplies — et elles se sont accomplies en vérité — par Celui qui est absolument inaccessible et inscrutable ; et Il s'est abaissé et Il s'est comporté en elles humainement, à notre ressemblance et pour nous, que suffise, à cause de la brièveté de l'exposé, la parole qui a été dite par l'apôtre divin : « Ayez entre vous les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus. Lui qui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prit la condition d'esclave et devint semblable aux hommes. Il s'est comporté comme un homme, et s'est humilié, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur la croix » (*Philip. 2 :* 5-8).

LXXXVIII. — Cette contemplation divine de la Trinité consubstantielle, dont procède également, ainsi que nous l'avons dit, la connaissance de l'économie de notre Vivificateur, l'enseignement du Seigneur l'appelle « Royaume de Dieu » quand il dit : « Voici que le Royaume de Dieu est parmi vous » (*Luc, 17 :* 21) ; et aussi : « La venue du Royaume de Dieu ne se laisse pas observer, et on ne saurait dire : le voici, ou le voilà » (*Luc, 17 :* 20), et d'autres nombreux versets également qui ressemblent à ceux-ci. Car, en vérité, la connaissance...

ܡܢ̈ܟܝܬܐ ܕܐܠܗܝܘܬܐ ܡܦܝܣܐ : ܠܐ ܗܘܐ ܠܒܪ ܡܢ ܡܝܕܐ ܐܡܬܝ : ܘܠܐ ܠܒܪ ܡܢ
ܪ̈ܘܚܢܗ[4] ܡܬܘܡܬܢܐ ܕܢܦܫܐ : ܐܝܟ ܕܒܣܘ̈ܥܪܢܐ ܐܢ̈ܫܝܐ ܡܬܡܫܚܐ . ܘܠܐ ܠܘܬ ܒܒ̈ܝܫܘܬܐ
[5]ܘܒܥܡ̈ܠܐ ܐܘ ܒܡܫܘܚܘܬܐ ܐܢܫ̈ܝܐ ܕܡܕܡ ܡܕܡ . ܐܘ [6]ܒܡܫܘܚܬܐ ܘܒܐܬܪܘܬܐ ܒܡܫ̈ܚܢܐ
ܡܫܡܫܐ : ܕܡܬܩܪܝܢ ܗܘܐ * ܠܥܠܡܐ ܡܢ ܗܠܝܢ . ܐܠܐ ܒܗ ܕܢܦܫܗ ܒܢܝܢܐ ܘܡܦܝܣܢܘܬܗ C2 -
ܠܐ ܡܬܡܢܝܢܐ ܕܡܦܝܣܐ : ܗܘ ܕܐܠܗܘܬܗ ܕܒܥܠܡܐ ܡܦܝܣܐ : ܘܡܦܝܣܢܘܬܐ ܐܝܟ [7]ܡܫܚܐ ܕܡܫܝܚܐ :
ܕܪܘܚܐ [8]ܕܚܝܐ ܘܥܡܗ ܡܬܡܦܝܣܐ : ܐܝܟ ܡܐ [9]ܕܐܡܪ ܕܟܠܗܘܢ [10]ܕܐܢܫ ܢܦܫܗ ܠܒܝܬܗ
ܘܐܝܟ ܡܐ[9] ܕܡܫܟܚ ܠܗ ܠܘܬ ܐܦ ܠܗܘ ܕܢܬܠܠ ܥܡ ܡܬܒܠܒܠܐ ܕܦܘܠܚܢܗ : ܠܥܠܡ
ܪ̈ܘܚܐ ܕܢܦܫܗ ܠܐ ܡܫܬܡܫܢܐ .

LXXXIX — ܐܦ ܡܟܝܠ ܠܘܬ ܫܘܠܡܐ ; ܕܢܩܘܡ ܠܒܪܢܫܐ ܡܠܐ ܚܝܐ ܕܪܘܚ : ܐܡܪ :
[a]ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܠܐ ܗܘܬ ܡܐܟܘܠܬܐ ܘܡܫܬܝܬܐ : ܐܠܐ ܟܐܢܘܬܐ ܘܫܠܡܐ : ܘܚܕܘܬܐ
ܒܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ[a] . ܠܐ ܓܝܪ ܐܝܟܢܐ ܠܬܘܪܨܐ ܠܫܘܠܡܐ : ܗܘܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ
ܘܐܘܚܕܢܗ ܡܬܟܢܫܐ ܠܗ : ܒܚܝ̈ܐ ܡܬܬܪܣܝܢܐ ܘܒܟܘ̈ܪܗܢܐ ܕܠܡܐ : ܐܠܐ ܕܡܬܘܩܢ
ܕܐܝܟ ܚܠܐ ܡܬܒܥܝܢ : ܡܐܟܘܠܬܐ ܘܡܫܬܝܬܐ ܡܫܬܡܫܝܢ . ܐܠܐ ܐܝܟܢܐ ܡܓܡܪܐܝܬ ܟܐܢܘܬܐ ܕܢܦܫܐ
ܡܫܡܫܐ . ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܐ ܕܐܬܐܡܪ ܡܢ ܒܥܠܘܗܝ ܐܠܗܝܢ ܕܟܠܢ ܡܫܝܚܐ : ܘܐܫܬܘܕܝ ܠܢ
ܘܡܠܐܟ * ܠܒܪ ܡܦܝܣܐ : ܘܐܠܘ ܕܐܬܚܘܝ ܒܦܘܪܩܢܐ ܕܫܘܠܡܐ ܕܡܬܝܗܒ ܒܗ : ܘܐܦܪܫܢ C1 -
ܐܝܟ [1]ܪ̈ܚܡܐ ܡܫܝܚܝܐ : ܪ̈ܘܚܢܗ ܒܠܒܘܗܝ ܒܟܐܢܘܬܐ : ܘܠܐ ܠܡܬܘܒ ܠܒܪ ܡܢ ܚܝ̈ܘܗܝ
ܠܡܬܢܟܦܘ ܡܢ ܗܘܐ ܟܐܢܘܬܐ ܡܦܝܣܐ : ܘܐܬܒܪܝܘ ܒܗ : ܠܟܠ ܚܕ ܡܢ ܗܠܝܢ
ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܒܡܬܢܟܦܢܘܬܐ ܐܪ̈ܚܬܐ : ܘܒܡܫܝܢܘܬܐ [2]ܡܬܝܩܪܬܐ ܕܪ̈ܘܚܐ ܐܠܗܝܐ .

XC — ܘܡܠܟܘܬܐ ܠܘܬ ܐܝܟܢܐ ܐܦ ܡܬܩܠܠܢܐ ܕܗܘܐ . ܒܗ ܓܝܪ ܟܠ ܓܝܪ ܕܝܢ ܫܘ̈ܩܐ
ܡܫܬܟܚܐ ܢܦܫܐ ܘܡܬܒܪܐ ܩܘܫܬܐ ܕܒܡܫܬܟܚܢܘܬ ܕܐܦܝܣ ܘܐܚܝܕܐ ܘܐܬܓܠܝ ܠܘܬܗܘܢ ܐܝܟ
ܠܫܘܚܠܦܐ ܕܡܬܩܢܢܘܬܐ ܕܡܦܝܣܢܐ : ܠܐ ܒܠܒܗ ܐܝܟ ܠܗ ܠܘܬܗ ܡܠܟܘܬܐ : ܡܛܠ
ܘܒܪܘܚܐ ܗܘ ܒܠܒܗܘܢ ܕܪܘܚ ܩܘܕܫܐ : ܡܐ ܕܗܘܐ ܕܝܢ ܠܟܠ ܡܢ ܗܠܝܢ . ܘܐܚܝܕܐ ܘܒܟܠܗ
ܒܡܪ̈ܢܝܬܗܘܢ ܥܡ ܫܠܡܐ ܕܟܐܢܘܬܐ : ܗܕܝܢ ܐܦ ܡܠܟܘܬܐ ܗܕܐ ܒܠܒܗ ܒܡܬܪܐܝܬ .

---

4 : M sine suffixo. — 5 : M : ܘܒܥܡ̈ܠܐ . — 6 : C1 : ܒܦܘܠܚ̈ܢܐ . — 7 : M om. — 8 : M : ܕܚܝܐ . — 9 - 9 M om. — 10 : C1, C2, C3 : ܢܦܫ . † LXXXIX. a - a Rom., 14 : 17. — 1 : M : ܪ̈ܚܡܐ ܕܪܘܚ . — 2 M : ܡܝܩܪܬܐ . †

élevée de la Trinité sainte n'est pas en dehors de l'entendement, ni en dehors des mouvements gnostiques de l'âme, comme [elle se trouve en dehors] des autres objets ; elle ne peut, non plus, être comprise par la multiplicité des preuves, ou par l'observation humaine de ceci ou de cela, ou par des lieux et des endroits matériels, de telle sorte que sa révélation puisse être perçue grâce à ces choses. Mais elle est inhérente à l'image cachée et à la ressemblance non allégorique de l'entendement qui, lui, est la représentation évidente et la ressemblance — autant que cela [lui] est possible — de son Créateur, qui est vivant, et qui est connu en lui, pour autant que [la Trinité] accepte de s'abaisser jusqu'à lui, et pour autant aussi qu'il est permis [à l'homme] de s'élever, par la purification de sa personne, jusqu'aux hauteurs de Sa manifestation incommensurable.

LXXXIX. — Et puis, l'apôtre divin, en suivant la parole vivante de l'Esprit, a dit : « Le Royaume de Dieu n'est pas le manger et le boire, mais la justice et la paix, et la joie dans l'Esprit-Saint » (*Rom.*, *14 :* 17). Car cette contemplation divine qui est appelée ici symboliquement « Royaume de Dieu » ne se trouve pas dans les natures qui tombent sous les sens et dans les choses terrestres qui, parce qu'elles sont placées sous [le signe de] la corruptibilité, s'appellent le manger et le boire ; elle est principalement la justice qui réside dans l'âme. C'est-à-dire, lorsque [l'âme] se détourne de tout ce qui est en dehors d'elle-même et regarde spirituellement à l'intérieur vers l'intellect, y fixe son regard et s'émerveille de la beauté divine qui brille en elle, [alors], comme un intendant sage, elle ordonne avec justice tous ses mouvements et ne permet à aucun d'eux de descendre de cette justice initiale, en laquelle elle avait été créée, vers l'une quelconque de ces autres choses qui se trouvent dans les bas-fonds terrestres et dans la souillure honteuse des appétits humains.

XC. — Et elle est en paix à cause de cela. Chaque fois, en effet, que l'âme se trouve aux prises avec les passions et qu'elle guette l'occasion de se saisir d'elles, de les subjuguer et de les soumettre au frein de l'obéissance à l'intellect, il n'y a pas de paix en elle, parce qu'elle est en état de guerre avec ses ennemis. Mais lorsqu'elle s'est élevée au-dessus de ces [passions], et qu'elle a soumis leurs tempêtes par l'emploi de la justice, alors la paix descend en elle avec abondance...

— ܨ —

ܘܡܢ ܗܘܕܐ ܡܬܝܕܥ ܐܝܟ ܕܡܢ [1]ܕܒܕܒܪ̈ܐ ܒܠܗܘܢ ܐܠܗܝܢ ܕܡܬܬܣܝܡ ܘܡܬܬܪ̈ܝܢ ܗܘܘ.
M - 19b ܘܡܫܬܡܠܝܢ * ܒܫܠܡܘܬ ܦܬ̈ܓܡܝܢ ܘܐܣܟܡܐ. ܐܦ ܚܙܘܐ ܗܟܢܐ ܗܘܐ ܡܢܗ ܡܫܡܠܝܐ ܒܠܡܘܬ.

XCI — ܘܚܙܘܐ ܕܝܠܗ ܠܐ ܗܘܐ ܡܫܬܡܠܝܐ: ܐܠܐ ܚܣܝܪܐ ܘܙܥܘܪܐ ܘܡܦܘܪܐ. ܒܗܢܐ ܓܝܪ [1]ܘܡܬܚܙܝܢܘܗܝ ܡܫܡܠܝܐ ܡܢܗ ܕܐܬܓܠܝ: ܠܗܘ ܕܚܝ̈ܐ ܫܪܝܪ̈ܐ: ܐܠܗܝܢ ܕܡܫܡܠܝܢ ܠܗܘܢ. ܡܢ ܐܝܟܢܐ ܠܚܘܒܐ ܡܫܡܠܝܐ ܘܠܐܘܡܢܘܬܗ. ܡܛܠ ܗܘ ܗܘܐ ܡܬܝܕܥ. ܡܠܟܘܬܗ ܕܫܡܝܐ: ܘܐܠܗܘܬܗ ܠܐܘܪܚܐ ܡܫܡܠܝܐ ܘܐܠܗܘܬܐ: ܩܕܝܫܐ ܐܠܗܝܐ ܘܡܠܟܘܬܐ: ܘܚܙܘܐ ܒܙܥܘܪܐ ܘܡܦܘܪܐ. ܐܝܟ ܕܡܢ ܕܒܬܪܟܢ ܡܢ ܣܓܝ ܡܬܝܕܥ ܡܢ ܚܝ̈ܐ: ܗܢܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܘܡܫܬܡܠܝܐ
C2 - 11b ܡܠܟܘܬܐ ܒܢ ܦܘܪܩܢܗ * ܘܡܢ ܠܒܬܪܟܢ [2]ܘܒܗ ܚܝ̈ܐ: ܘܡܢ ܗܘܕܐ ܡܫܡܠܝܐ ܒܠܐ ܚܘܒܗ ܚܘܒܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܫܡܠܐ ܘܚܢܢܐ ܒܚܘܒܐ ܘܒܗܘܕܐ ܘܐܠܗܘܬܐ: ܘܡܫܬܡܠܝܐ ܠܗ ܒܗ ܒܢ ܗܘܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܗܘܐ.

XCII — ܘܒܬܪܟܢ ܡܠܟܘܬܐ ܡܫܬܘܕܥܐ ܐܝܟ ܠܡܝܕܥ ܘܡܫܘܕܥܐ ܥܒܕ ܒܗ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܝܟ ܗܢܐ: ܚܝ̈ܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܘܕܥܐ * ܐܡܪ ܓܝܪ [a]ܛܘܒܝܗܘܢ ܠܐܝܠܝܢ ܕܕܟܝܢ ܒܠܒܗܘܢ ܕܗܢܘܢ ܢܚܙܘܢ ܠܐܠܗܐ [a]. ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܘܡܠܟܘܬܐ. ܕܚܝ̈ܐ [1]ܗܘ ܚܙܘܐ ܐܠܗܝܐ: ܗܘ ܕܐܬܒܪܝ ܥܠܝܢ ܒܗ ܒܠܚܘܕ: ܒܢ ܡܠܟܘܬܐ ܘܡܫܬܘܕܥܐ ܒܪ̈ܝܬܐ ܕܡܫܬܡܠܝܢ [2]ܒܠܒܗܘܢ: ܗܢܘ ܗܘ ܕܡܫܬܘܕܥ ܒܚܘܒܐ. ܐܦ ܠܒܪ̈ܝܬܐ ܕܡܢ ܗܘ ܕܐܣܟ̈ܡܐ ܦܬ̈ܓܡܝܢ ܘܫܘ̈ܠܡܐ: ܐܠܗܝܢ ܕܒܟܠ ܚܙܘܐ ܡܫܬܡܠܝܢ: ܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ ܡܫܬܘܕܥܐ ܒܗ ܡܫܡܠܝܐ
M - 20a ܚܙܘܐ: ܐܝܟ ܕܐܦ ܒܚܘܒܐ ܡܫܬܘܕܥ ܠܡܫܬܡܠܝܘ ܒܪ̈ܝܬܐ: * ܘܠܐܝܠܝܢ ܕܐܬܪܕܦܘ ܡܛܠ ܟܐܢܘܬܐ: ܒܢ ܐܡܪ [b]ܛܘܒܝܗܘܢ ܠܡܣ̈ܟܢܐ ܒܪܘܚ ܕܕܝܠܗܘܢ ܗܝ ܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ[b]: ܘܬܘܒ [c]ܛܘܒܝܗܘܢ ܠܐܝܠܝܢ ܕܐܬܪܕܦܘ ܡܛܠ ܟܐܢܘܬܐ ܕܕܝܠܗܘܢ ܗܝ ܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ[c].

XCIII — ܒܝܕ ܗܕܐ ܡܬܝܕܥ ܕܐܬܪܕܦܘ ܒܗܠܝܢ ܕܟܐܢܐ ܡܬܩܪܝܢ. ܘܚܫܝܒܐ ܟܐܢܘܬܐ ܟܠܗܘܢ ܡܫܬ̈ܡܠܝܐ ܗܢܘ ܕܐܬܒܪܝ: ܐܝܟ ܕܐܡܪܢ: ܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ ܡܫܬܘܕܥܐ. ܡܫܬܘܕܥܐ ܡܢ
C1 - 7a ܡܫܡܠܝܐ ܠܐܢܫܐ ܡܢܗܘܢ: ܐܠܗܝܢ ܕܗܘܐ ܡܫܬܘܕܥ ܒܗܘܢ * ܒܪܘܚ. ܘܐܬܝܗܒܬ ܠܗܘܢ ܒܪܚܡܘܗܝ ܡܢ ܗܘܕܐ ܕܢܬܚܙܘܢ ܠܚܘܒܐ ܡܫܡܠܝܐ ܘܐܘܪܚܐ ܘܐܠܗܝܢ: ܘܡܫܬܡܠܝܢ ܠܡܠܟܘܬܐ

XC. 1 : M : ܕܒܕܒܪ̈ܐ. — 2 : C3 forsan ܦܬ̈ܓܡܝܢ. † XCI. 1 : C2, C3 in sing. — 2 : M : ܘܒܗ. † XCII. a - a : Matt., 5 : 8. b - b : Matt., 5 : 3. — c - c : Matt., 5 : 10. — 1 : M om. — 2 : C1 om. —

et, à partir de ce moment, il règne en elle une grande joie, accompagnée de sérénité, comme à quelqu'un qui a [déjà] franchi, a [dominé] tout ce qui peut causer de la tristesse, et [devant qui] toute cause de combat s'est dissipée.

XCI. — Et non pas la joie tout simplement, mais [la joie] par la force de l'Esprit-Saint ; car en Lui et par Lui l'intellect qui s'est purifié progresse vers les manifestations divines qui, de l'Essence, descendent sur lui selon le degré de sa purification. C'est donc pour cela que le Royaume de Dieu, qui est la contemplation première de l'Essence, est justice, paix, et joie dans l'Esprit-Saint ; comme si, en premier lieu, l'intellect se purifie des passions par la justice ; [puis] il acquiert la paix en s'étant libéré de la lutte [engagée] contre les passions. A partir de ce moment, sa force visuelle est illuminée, autant que cela lui est possible, par la manifestation cachée de la lumière de l'Essence, et son regard tend vers elle (*i. e. l'essence*) par les mouvements de cette contemplation.

XCII. — Par conséquent une précieuse promesse est faite à l'intellect qui se purifie et en qui s'établit une paix telle que celle-ci : la vision de l'Essence insondable. Il est dit en effet : « Bienheureux ceux qui sont purs de cœur parce qu'ils verront Dieu » (*Matt., 5 :* 8). Et, accompagnant la paix, il se manifeste en lui une joie divine en laquelle, par l'esprit, il demeurera jusqu'à l'éternité, contemplant et se réjouissant des manifestations qui, [émanant] de l'Essence cachée et secrète, l'illuminent. Ensuite, cette connaissance de toutes les natures spirituelles qui sont connues après Dieu, l'enseignement divin la nomme « Royaume des Cieux ; c'est celle qu'il a accordée, également par une promesse, aux pauvres en esprit et à ceux qui sont persécutés pour la justice, quand Il a dit : « Bienheureux les pauvres en esprit, car le Royaume des Cieux est à eux » (*Matt., 5 :* 3) et : « Bienheureux ceux qui sont persécutés pour la justice, car le Royaume des Cieux est à eux » (*Matt., 5 :* 10).

XCIII. — Donc la connaissance de toutes les natures douées de raison et de toutes les puissances célestes, qui est nommée symboliquement, comme nous l'avons dit, « Royaume des Cieux », a été attribuée par notre Vivificateur aux hommes saints qui se sont rendus pauvres en esprit et qui se sont abaissés, de leur propre gré, de l'élévation de leur connaissance, au degré de la croissance de ceux qui se sont mis à l'école de la parole...

— ܦ —

ܕܡܢܪܐ . ܦܠܓܘܗܝ ܚܣܢ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ ܘܡܬܚܫܒܐ ܪ̈ܘܚܐ ܐܝܟܢ ܕܚܕ ܕܪܘܚܗܘܢ ܐܟܚܕܐ
ܘܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ ܡܫܝܚܝܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܕܡܢ ܣܘܟ̈ܠܐ ܪ̈ܘܚܐ[1] ܘܐܬܚܫܒ ܠܟܠ ܪܘܚܐ ܕܝܕܥܬܐ[1]:
ܗܘ[2] ܒܚܘܪܐ ܡܫܝܚܐ ܘܒܡܬܚܫܒܢܘܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ ܐܢܫܘܢ. ܘܒܝܕ ܗܠܝܢ ܠܐ ܡܬܒܨܪ ܡܫܬܡܫܝܢ.
ܘܠܐ ܣܢܝܩܝܢ ܠܗܘܢ ܠܡܐܟܘܠܬܐ : ܐܝܟ ܡܠܟܐ ܗܘ[a] ܕܢܒܝܐ : ܠܡܫܚܐ ܕܪܘܚܐ ܘܩܡܚܐ ܣܠܩܘ
ܡܘܬܒܐ ܕܡܒܪܐ : ܘܡܡܢܘܬܗ ܠܟܠ ܐܢܫܐ :

XCIV — ܗܠܝܢ ܗܟܝܠ ܟܠ ܐܢܫܝܢ ܕܡܬܢܣܒܝܢ ܒܡܠܬܐ ܠܥܒܕܐ ܡܣܝܥܢܐ ܕܐܠܝܢ
ܕܡܬܠܡܕܝܢ : ܘܡܚܝܢ ܪܘܚܐ ܗܘ ܡܠܟܐ ܕܡܒܕܩܘܬܗܘܢ . ܘܡܬܪܢܝܢ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܠܒܣܐ
M - ܠܥܒܕܐ ܦܫܝܛܐ ܕܡܢܪܘܬܗܘܢ ܕܗܘܝܢ ܘܡܠܦܝܢ ܡܬܡܫܡܫܝܢ ܐܦ ܗܢܘܢ * ܒܐܡܦܢܐ :
ܘܡܬܕܪܫܝܢ ܥܠ ܡܕܒܪܢܘܬܗܘܢ ܕܫܬܘܬܐ : ܐܝܟ ܕܢܗܘܘܢ ܐܦ ܒܥܒܝܕ ܡܕܝܢܐ ܠܟܠ
ܪܘܚܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܗܘܢ . ܗܠܝܢ ܗܟܝܠ ܒܪܘܚܗܘܢ ܡܬܡܫܡܫܝܢ ܒܕ ܠܐ ܐܢܫܘܢ ܡܫܬܝ̈ܢܐ .
ܘܒܝܕ ܡܫܬܟܚܐ ܕܪܘܚ ܡܬܬܡܝܢ . ܡܛܠ ܕܡܫܡܫܝܢ ܒܗܘܢ ܕܒܬܪܗܘܢ ܠܐܚܪ̈ܢܐ .
C2 - ܘܐܬܕܪܫܘ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܐܚܪ̈ܢܐ : ܒܕ ܒܫܡܝܐ ܐܢܫܘܢ : ܕܚܕ ܕܪܘܚܐ * ܕܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ
ܢܛܪܝܢ ܥܡ ܚܒܪܝܗܘܢ : ܗܢܘܢ ܕܒܡܢܪܐ ܐܢܫܘܢ ܗܘܘ ܡܫܬܝܢܐ .

XCV — ܡܬܚܙܝܢ[1] ܐܦ ܡܫܝܚܐ ܕܗܠܝܢ ܦܠܓܘܗܝ ܘܐܬܬܠܝ ܕܒܪܘܚܐ ܗܘܐ ܘܐܬܚܫܒ
ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܢܫܝܐ : ܘܗܘܘ ܥܡ ܦܠܓܝܢ ܟܠ ܕܠܒܢܝܢ ܚܝܘ . ܐܡܪ ܓܝܪ[2] ܘܐܝܟ[a]
ܡܫܟܢܝܢ ܣܓܝ ܥܡ . ܘܠܣ̈ܓܝܐܐ ܡܥܬܪܝܢ[a] . ܘܐܝܟ[b] ܕܠܟܠܢܫ ܟܠ ܗܘܝܬ .
ܕܠܟܠܢܫ ܐܥܕܪ[b] . ܐܦ ܗܢܘܢ ܕܝܢ ܕܪܘ ܒܡܫܬܡܫܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ : ܐܦ ܒܗܘܢ
ܗܘܐ ܒܥܡ ܟܠ ܐܢܫ ܟܠ : ܕܢܗܘܘܢ ܟܠ ܐܝܟ ܡܐ ܕܡܙܕܩ . ܘܡܫܡܫܝܢܘ ܢܦܫܗܘܢ
ܒܪܘܚܗܘܢ ܠܥܒܕܐ ܦܫܝܛܐ ܕܠܐ ܡܕܒܪܢܘܬܗܘܢ : ܘܗܢܘܢ ܕܡܬܠܡܕܝܢ : ܘܢܛܪܘܢ ܐܢܘܢ :
ܐܝܟ ܡܐ ܕܡܫܟܚܝܢ . ܘܡܬܦܢܝܢ ܡܫܬܝܢܐ ܕܪܘܚ ܐܠܗܝܐ : ܘܠܗܘܢ ܡܬܚܫܒ ܩܢܘܡܐ
ܡܢ ܡܫܝܚܐ . ܘܗܘܐ ܠܗܘܢ ܡܥܕܪܢܐ ܕܩܘܪܒܐ ܣܓܝ ܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ ܗܕܐ : ܡܠܟܘܬܐ
M - ܕܫܡܝܐ : ܗܝܕܝܢ ܕܡܢ ܠܐܘܪܚܐ ܕܪܘܚ : ܩܪܝܒܐ ܕܡܫܬܡܫܐ ܘܡܬܡܢܝܢܘܬܐ * ܘܐܬܡܫܡܫܘ
ܦܠܓܝܢ ܘܕܝܫܬܡܫܢܘܬܐ ܡܫܝܚܐ +

XCVI — ܠܗܘ ܕܝܢ ܠܡܢܐ ܗܘܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܪܘܚܢܐ ܘܡܬܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܡܬܕܒܪܢܘܬܐ ܠܐ ܗܘܐ
ܡܬܒܥܐ ܡܢ ܪܘܚܗ ܕܡܫܝܚܐ ܠܡܫܡܫܘ : ܐܠܐ ܐܦ ܡܢܗ ܘܡܢܗܘܢ ܘܠܗܘܢ .

XCIII. a : Cf 3 Reg., 17 : 13 s., vel 19 : 8 ? — 1 : M om. — 2 : C2 . ܗܘܐ . † XCV. a - a : 2 Cor., 6 : 10. — b - b : 1 Cor., 9 : 22. — 1 : M add. ܓܝܪ . — 2 : M . tantum. †

de vérité. Donc, tous les Pères et les Docteurs spirituels qui, par leurs études constantes et par la pratique continuelle de l'ascétisme, ont été guidés par les puissances spirituelles, et se sont élevés jusqu'à la hauteur de la connaissance, voici qu'ils se trouvent dans une richesse considérable et dans une grande abondance. Et à cause de cela, ils ne sont jamais abandonnés et ils ne manqueront jamais plus de rien, selon la parole du prophète : le pain spirituel qui nourrit la force gnostique de l'intellect, et qui s'appelle le cœur humain (*Cf.* 3 *Rois, 17 :* 13 ss.).

XCIV. — Ceux-ci donc, toutes les fois qu'ils descendent par la parole au niveau de ceux qui sont enseignés, et qu'ils quittent la hauteur sublime de leur science, et commencent au niveau de ceux qui sont au stade inférieur, comme on le fait pour les enfants qu'on enseigne, ceux-ci se font également pauvres en apparence, et semblables à l'ignorance de [leurs] auditeurs, pour les élever peu à peu à la hauteur de leur propre science. Ceux-ci donc se sont faits pauvres de leur plein gré, alors qu'ils n'étaient pas pauvres. C'est pourquoi ils sont appelés « pauvres en esprit », parce qu'ils se sont appauvris afin d'enrichir les autres ; et ils ont ressemblé à la pauvreté des autres, alors qu'ils étaient riches, afin que, par la ressemblance à la pauvreté [des vrais pauvres], participent à leurs richesses ceux qui sont vraiment pauvres.

XCV. — C'est pourquoi l'apôtre de Dieu et tous ceux qui [ont agi] comme lui ont utilisé cette même ressemblance artificielle de la pauvreté. Ils ont été tout avec tous afin de [les] vivifier tous. Il est dit en effet : « Nous qui faisons tant de riches, nous nous sommes faits pauvres » (2 *Cor.*, *6 :* 10) ; et aussi : « Je me suis fait tout à tous afin de [les] vivifier tous » (1 *Cor.*, *9 :* 22). Et tous ceux qui ont suivi les traces de notre guide divin, eux aussi ont été tout à tous afin de les vivifier tous, autant qu'ils le pouvaient. Ils se sont faits pauvres volontairement, à l'image de l'ignorance de ceux qui sont enseignés, afin de les enrichir autant qu'ils le pouvaient. Et c'est pourquoi ils sont appelés « pauvres d'esprit », et à eux a été donnée la béatitude par notre Vivificateur ; et c'est à eux qu'a été faite la promesse de récompense à cause de cette pauvreté qui a été la leur, à savoir le Royaume des Cieux, c'est-à-dire la contemplation de l'esprit, et la connaissance élevée et détaillée de toutes les essences et de toutes les puissances célestes.

XCVI. — Cette pauvreté volontaire et cet abaissement librement consenti, ils ne les ont pas appris seulement par l'imitation de l'apôtre, mais aussi par celle de leur Seigneur et de leur Dieu...

— ܩܨ —

ܗܿܘ ܕܐܬܚܫܒ ܢܦܫܗ ܕܝܢ ܪܡܐ ܗܘ. ¹ܘܐܬܡܟܟ ܕܝܢ ܡܟܠܡ ܗܘܐ¹ : ܘܐܬܡܣܟܢ ܒܥܘܬܪܗ
ܡܛܠ ܦܘܪܩܢܢ ܕܝܢ ܕܥܬܝܪܐ ܗܘ. ܟܠܗ ܓܝܪ ܗܘ ²ܡܫܝܚܐ ܦܘܠܘܣ ܗܘܐ :
ᵃܕܝܕܥܝܢ ܐܢܬܘܢ ܛܝܒܘܬܗ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܕܡܛܠܬܟܘܢ ܐܬܡܣܟܢ ܟܕ ܐܝܬܘܗܝ
C1 - 7ᵇ ܥܬܝܪܐ : ܕܐܢܬܘܢ ܒܡܣܟܢܘܬܗ ܬܬܥܬܪܘܢᵃ . ܐܡܝܢܐ ܓܝܪ ܕܗܘܐ ܗܘ : * ³ܟܕ ܐܝܬܘܗܝ³
ܒܪܘܡܐ ܕܐܝܬܘܬܗ : ᵇܘܒܥܘܡܩܐ ܕܥܘܬܪܐ ܘܚܟܡܬܗ ܕܠܐ ܡܬܒܨܝܢ : ᶜܣܪܩ ܢܦܫܗ
ܘܐܬܐ ܠܕܡܘܬܐ ܕܥܒܕܐ ܘܐܬܚܙܝ ܒܐܣܟܡܐ ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ ᵈܘܚܙܝܢܝܗܝ ܘܠܝܬ
ܠܗ ܚܙܘܐ ܘܠܐ ܕܡܘܬܐ : ܘܫܒܩܗ ⁴ܘܡܫܡܫܢܐ ܘܐܝܟ ܡܛܠ ܕܒܪܘܫܡܗ ܕܥܒܕܐ ܢܣܒ ܠܗ
ܡܛܠ ܡܛܠ : ܕܢܬܠ ܠܗ ܪܘܡܐ ܘܡܫܬܡܠܝܘܬܗ . ܗܟܢܐ ܐܦ ܦܓܪܗܘܢ ܡܬܚܫܢܐ ܘܡܪ̈ܝܪܬܐ
ܘܡܬܕܘܢܝܢ ⁵ܒܗ ܡܫܬܟܚܝܢ ܢܦܫܗܘܢ ܘܡܬܡܫܟܚܝܢ. ⁶ܘܡܬܐܠܨܝܢ ܠܗܠ ܢܦܩܬܐ ܕܐܣܛܝܢ
ܟܠܐ ܝܕܥܬܐ : ܘܐܫܝܢ ܡܢ ܪܓܝܓܬܐ ܘܐܠܡܘܬܐ . ܘܡܬܕܪܫܝܢ ܒܗܘܢ ܒܝܕܥܬܐ ܐܝܟ ܠܐ ܡܬܥܒܕܐ
ܘܡܢ ܕܐܬܦܠܓܘ ܒܗܘ ܠܐ ܝܕܥܘܗܝ ܒܐܘܟܠܐ : ܗܘܝܢ ܒܡܛܠ ܡܛܠ ܚܘܒܢ ܐܝܟܢܐ
M - 21ᵇ ܠܡܫܬܘܬܦܘ : ܒܡܬܒܪܢܘܬܐ * ܘܝܕܥܬܗܘܢ ܕܐܠܗܘܬܐ *

XCVII — ܗܘ ܕܝܢ ܒܗܘܢܐ ܗܢܐ ܕܡܬܒܥܝܐ ܘܝܕܥܬܐ ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܐܢܘܢ ܡܢ ܡ̈ܫܡܥܝܢ:
ܐܦ ܒܗܘܢ ܕܡܛܠ ܟܐܢܘܬܐ ܕܒܗܝܡܢܘܬܗ ܡܙܕܕܩܝܢ : ܐܝܟܢ ܕܐܦ ܢܦܫܗ ¹ܒܡܫܬܟܚܢܘܬܗ
ܘܙܕܝܩܐ ¹ܘܐܒܪܗܡ : ܗܘ ܕܐܬܐܡܪ ܒܟܬܒܗܘܢ : ᵃܕܗܝܡܢ ܐܒܪܗܡ ²ܠܐܠܗܐ ܘܐܬܚܫܒܬ ܠܗ
C2 - 12ᵇ ܠܙܕܝܩܘᵃ. ܗܘܐ ܗܘܐ ܓܝܪ ܟܐܢܘܬܐ * ܠܐܘܪܚܐ ܕܐܠܗܐ ܦܬܝܚܐ ܡܢ ܩܕܡܝܢ : ܠܡܙܕܕܩܘ
ܡܛܠܬܗ : ܘܠܡܫܬܟܚܘ ܒܪܢܫܐ ܠܐܠܗܐ . ܗܢܘ ܕܝܢ : ܗܝܡܢܘܬܐ ܫܪܝܪܬܐ : ܘܬܘܕܝܬܐ
ܚܝܬܐ : ܘܡܬܕܡܪܢܘܬܐ ܕܡܕܡ : ܗܘܝܐ ܕܠܐ ܡܬܚܙܐ ܡܢ ܡܕܡ ܡܬܚܙܝܢܐ : ܘܐܦ ܟܠܗܘܢ
ܐܡܪ ܫܠܝܚܐ ܩܕܝܫܐ ܕܐܠܗܐ ܗܘܐ : ᵇܕܗܘܐ ܠܗܘܢ ܘܠܐ ܢܡܘܣܐ : ܟܐܢܘܬܗ ܕܐܠܗܐ
ܐܬܓܠܝܬ : ܘܡܣܗܕܐ ܥܠܝܗ ܗܘ ܢܡܘܣܐ ܘܢܒ̈ܝܐ. ܟܐܢܘܬܗ ܓܝܪ ܕܐܠܗܐ ܗܝ ܒܗܝܡܢܘܬܐ
ܗܝ ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܠܟܠܢܫ ܐܦ ܥܠ ܟܠܢܫ ܕܡܗܝܡܢ ܒܗᵇ.

XCVIII — ܟܠܗܘܢ ܗܟܝܠ ܐܝܠܝܢ ܕܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܠܐ ܡܙܕܕܩܢܐ ܐܣܬܪܝܩܘ ܡܢ ܗܢܐ
ܘܗܝܡܢܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܫܪܝܪܬܐ : ܘܡܫܬܡܥܝܢ ܠܬܘܕܝܬܐ ܫܪܝܪܬܐ ܕܡܫܝܚܐ : ܡܛܠ
ܟܐܢܘܬܐ ܕܡܢ ܗܝܡܢܘܬܗ ܡܙܕܕܩܝܢ . ܘܡܛܠ ܦܘܪܩܢܗܘܢ ܗܘܐ . ¹ܒܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ

XCVI. a - a : 2 Cor., 8 : 9. — b : Cf Rom., 11 : 33. — c : Phil., 2 : 7. — d : Is., 53 : 2. — 1 - 1 : M om. — 2 : M om. — 3 - 3 : C1 om. ܟܕ ; M ܟܕ ܐܝܬܘܗܝ . — 4 : C cum unico ܘ . — 5 : C1 in feminino. — 6 : M add ܐܦ † XCVII. a - a Rom., 4 : 3 — b - b : Rom., 3 : 21 , 22. — 1 - 1 : M : ܒܐܒܪܗܡ . — 2 : C2 : ܒܐܠܗܐ cum Gen., 15 : 6. † XCVIII. 1 . M sine ܒ . †

qui s'est abaissé alors qu'il est le Très-Haut, s'est humilié alors qu'il est élevé, et s'est appauvri volontairement pour leur salut, alors qu'il est riche. En effet, le bienheureux Paul a écrit ceci : « Vous connaissez la libéralité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, comment de riche il s'est fait pauvre pour vous afin de vous enrichir par sa pauvreté » (2 *Cor.*, *8 :* 9). Comment donc lui, alors qu'il était dans la hauteur de son Essence, et dans l'abîme insondable de la richesse de sa sagesse (*Cf. Rom.*, *11 :* 33), « s'est anéanti lui-même, prenant la condition d'esclave et devenant semblable aux hommes » (*Philp.*, *2 :* 7), « et nous l'avons vu sans apparence ni forme » (*Isaïe*, *53 :* 2), et méprisé et humilié par les hommes, pour que, par sa ressemblance avec nous, il nous relève graduellement, afin de nous attirer au faîte de son élévation. C'est ainsi aussi que tous les docteurs de la vérité qui suivent son exemple s'humilient, se font pauvres et s'abaissent vers les âmes qui sont prisonnières de l'ignorance et captives de l'indigence de l'erreur. Ils leur ressemblent d'abord par leur ignorance ; et, quand ils ont participé en apparence à leur ignorance, alors, petit à petit, par l'économie de leur science divine, ils aident à leur élévation.

XCVII. — Cette promesse donc du Royaume des cieux et de la science céleste a été également faite par notre Vivificateur à ceux qui sont persécutés pour la justice, à cause de la foi en Lui ; à ceux aussi qui suivent les traces du Patriarche, dont il a été dit : « Abraham crut en Dieu et ce lui fut compté comme justice » (*Rom.*, *4* : 3). C'est cela la vraie justice qu'ils ont apprise de leur Seigneur : être persécutés pour lui et souffrir jusqu'à la mort, c'est-à-dire : la foi saine, la confession vraie et l'action de grâces à son nom, [justice] qui n'est jamais vaincue par quoi que ce soit et dont l'apôtre divin a clairement dit : « Mais maintenant, sans la Loi, la justice de Dieu s'est manifestée, attestée par la Loi et les prophètes, justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ à l'adresse de tous ceux qui croient en lui » (**Romains, 3 :** 21, 22).

XCVIII. — Tous ceux donc qui, par une constance invincible, conservent la vérité de la foi en Jésus-Christ et se maintiennent dans la confession juste de son nom, sont persécutés pour la justice qui vient de la foi en Lui ; et en compensation de ces persécutions, la promesse de récompense dans la béatitude leur a été faite...

— ܦܗ —

ܠܗܘܢ ܡܒܘܥܐ ܕܦܘܪܫܢܐ : ܡܛܠ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܡܫܡܫܢܐ ܘܐܝܟܢܐ ܐܝܟ ܕܣ̈ܓܝܢ
ܕܒܫ̈ܘܚܠܦܐ . ܡܘܙܓܐ ܕܐܣܛܘܟܣܐ ܕܟܝܢܐ : ܕܡܢܗܘܢ ܦܓܪ̈ܐ ܡܬܪܟܒܝܢ ܘܡܬܚܠܦܝܢ :
ܘܡܫ̈ܬܚܠܦܢ ܚ̈ܕܬܬܐ .

XCIX — ܥܠ ܝܕܥܬܐ ܗܕܐ ܕܟܠܗ ܥܠܡܐ ܕܐܣܛܘܟܣܐ ܙܢ̈ܝܐ ܕܐܚܝܕܘܬܐ ܕܡܘܙܓܐ : ܗܢܘ
M ܕܡܬܚܙܝܐ ܡܢ ܡܠܟܘܬܐ ܡܕܝܢܬܐ : ܕܒܗ ܕܐܣܛܘܟܣܐ ܟܠܗܘܢ : ܘܒܗܝܢ * ܡܬܒܢܝܐ
ܥܠܡܐ : ܘܥܠ ܝܕܥܬܐ ܕܟܝܢܐ ܡܫܬܚܠܦܐ ܘܡܫܬܟܚܬܐ ܩܢܝܢܐ ܕܡܬܩܢܐ ܐܦ ܗܘܝ ܡܢܗܘܢ
ܠܐܣܛܘܟܣܐ ܕܟܝܢܐ : ܗܟܝܠ ܗܘܝܢ : ܐܝܟ ܕܡܬܒܥܐ ܠܗ : ܕܐܝܟܢ ܠܐܣܛܘܟܣܐ ܗܢܘܢ
ܐܦ ܒܦ̈ܠܓܐ ܥܠܡܐ .

C — ܗܘܦܟܝܢ ܕܝܢ ܟܬܫ̈ܝܬܐ ܕܐܦ ܡܬܚܫܒܐ ܥܠܡܐ : ܠܗܘܢ ܡܕܡܐ ܡܬܚܫܒܢܘܬܗ
ܕܥܠܡܐ ܡܕܒܪܢܘܬܗ ܠܗ : ܘܟܠܗܘܢ ܕܐܝܟܢ ܡܬܚܫܒܐ ܕܡܫܚܐ ܗܢܐ ܠܗ ܕܐܝܬܝܗ . ܘܡܬܒܥܐ
C1 ܡܙܕܗܪ ܠܢ ܒܡܠܬܐ ܕܣܘܦܐ ܡܢ ܩܕܡܝܐ ܕܝܠܢ : ܥܠ ܝܕܥܬܐ ܕܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ * ܕܫ̈ܡܝܐ
ܡܕܒܪܢܐ ܘܡܬܚܫܚܢܐ : ܘܐܦ ܗܢܘܢ ܝܕܥܬܐ ܩܢܘܡܝܐ [1]ܐܡܪܝܢ ܕܩܫܝܫܘܬܐ . ܗܠܝܢ ܓܝܪ
ܐܚܝܕܘܢ ܠܟܠܗܝܢ ܙܢ̈ܝܐ ܕܫ̈ܘܚܠܦܐ : [2]ܘܐܬܐܡܪ ܗܟܢ ܥܠ ܕܡܠܟܐ ܐܝܟ ܕܠܦܘܣܐ .
ܐܠܝܢ ܕܐܝܟ ܡܢܗܘܢ ܐܣܝܘܬܐ ܐܡܝܢܐ ܘܐܡܪܝܢ : ܠܐ ܗܘܐ ܕܟܠܗܘܢ ܒܬܘܟܣܐ
ܡܬܚܫܒܬܐ : ܐܠܐ [3]ܐܦ ܕܫ̈ܘܚܠܦܐ ܕܡܢ ܩܕܡ ܥܠܡܐ . ܘܟܠܗܘܢ ܚܕ ܗܘ [4]ܕܡܙܕܗܪ
ܠܦܘܣܐ ܕܗܢ ܡܬܚܫܒܐ ܩܢܘܡܐ ܘܐܚܝܕܝܢ ܗܘܦܟܗ ܡܢ ܩܢܘܡܐ [5]ܩܕܡܝܐ :
ܘܡܬܚܫܒܢܘܬܗ ܡܢ ܡܬܚܫܒܐ ܡܕܝܢ̈ܬܐ ܩܢܘܡܐ ÷

CI — ܐܬܚܫܒܢ ܡܕܝܢ ܒܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܟܠܐ ܕܡܬܚܫܒܢܘܗܝ : ܘܐܡܪ : ܐܝܟ ܕܗܢܐ ܦܘܪܫܢܐ
ܘܐܝܬ̈ܝܐ ܡܬܚܫܒܐ ܠܟܠ ܗܘܘ ܡܢܗܘܢ ܕܝܕܥܬܐ ܗܕܐ ܕ[a]ܗܘܘ ܠܟܠ ܡܢ ܝܕܥܬܐ ܘܠܐ
ܕܡܬܚܫܒܐ : ܠܡܕܝܢ ܐܚܝܕܐ ܐܝܟ ܕܟܠܗ : ܩܕܡܝܘܬܐ ܘܫܘܠܡܐ : ܘܡܨܥܬܐ ܕܙܒܢ̈ܐ
C2 M ܘܡܬܚܠܦܢܘܬܗܘܢ ܕܙܒܢ̈ܐ : * ܘܫܘܚܠܦܐ * ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ : ܘܐܝܟܢܐ ܡܬܚܠܦܝܢ ܐܝܟܢܐ . [1]ܘܦܘܪܫܢܗܘܢ
ܘܚܝ̈ܘܬܐ ܘܡܬܚܫܒܢܘܬܗܘܢ ܕܒܗܘܢ : ܚܝܠܐ ܕܪܘܚ̈ܐ : ܘܡܕܡܐ ܕܒܢ̈ܝܢܫܐ : ܘܦܘܪܫܢܐ ܕܙܢ̈ܝܐ :
ܘܡܬܚܫܒܢܘܬܗܘܢ ܕܚܝ̈ܘܬܐ : ܕܚܝ̈ܘܬܐ ܘܚܝ̈ܠܘܬܐ ܘܡܬܚܫܒܢܘܬܗܘܢ ܕܥܩ̈ܪܐ ÷

CII — ܗܠܝܢ ܓܝܪ ܕܐܡܪܝܢ : ܐܘ ܕܚܝ̈ܐ ܡܬܚܫܒ̈ܢܐ ܘܡܬܚܫܚ̈ܢܐ : ܐܘ ܗܠܝܢ

C. 1 : M : ܐܡܪܝܢ . — 2 : M : ܘܐܬܬܚܫܒܗ . — 3 : M om. — 4 : M om. — 5 : C1 add. ܡܬܚܫܒܐ † C1. a : Sap., 7 : 17 - 20. — 1 : textus M ; C1 cum suffixo masc. plur. ; C2 sine suffixo ; C3 : ܘܦܘܪܫܢܗ †

la possession du Royaume des Cieux qui est, comme nous l'avons démontré brièvement, la science de la contemplation spirituelle de toutes les natures douées de raison et d'intelligence, et de [toutes] les puissances célestes.

XCIX. — Donc au sujet de la science divine de la contemplation sublime de la Trinité sainte, qui est appelée par les docteurs anciens, tantôt « contemplation divine », tantôt « théologie » (*littér.* : discours divin), et au sujet de la connaissance des natures raisonnables et des puissances spirituelles, qui est également appelée par eux « contemplation de l'esprit », nous avons bien montré, comme il me semble, qu'elle est en accord avec leurs pensées, ainsi qu'avec celle [qui se trouve] dans les livres divins.

C. — Nous avons aussi démontré brièvement que l'enseignement divin appelle cette première [connaissance] « Royaume de Dieu », et la seconde, il l'appelle symboliquement « Royaume des Cieux ». Maintenant il nous reste à parler dans [ce] traité, en apportant le témoignage des Livres saints, de cette seule connaissance des natures qui tombent sous les sens et visibles, laquelle, avons-nous dit, s'appelle « connaissance naturelle ». Ce sont là les trois sortes de sagesse dont il a été question ci-dessus dans le traité, pour la démonstration, et dont deux ont été déjà démontrées, comme nous l'avons dit, non seulement par les preuves de la logique, mais aussi par les témoignages [tirés] des Livres saints. Aussi, il ne nous reste plus qu'une seule [sorte de sagesse] à démontrer par l'enseignement vivifiant, celle qui s'étend aux natures visibles et qui est appelée par les docteurs orthodoxes « [sagesse] naturelle ».

CI. — Nous avons trouvé dans la grande *Sagesse* de Salomon qui a dit, en la personne d'hommes gnostiques [s'adressant] à Celui qui donne la science, ce qui suit : « C'est Lui en effet qui m'a donné la science de ce qui n'est pas mensonge, qui m'a fait connaître la structure du monde et la facture des corps célestes, le début, le milieu et la fin des temps, l'alternance des solstices et la succession des saisons, les cycles des années et les positions des astres, la nature des animaux et les instincts des bêtes sauvages, la puissance des esprits (*rûhé*) et les raisonnements des hommes, les variétés des plantes et les vertus des racines » (*Sagesse*, 7 : 17-20).

CII. — Toutes ces choses-là, en effet, sont : ou bien des natures visibles et sensibles, ou bien...

— ܠ —

[1] [illegible]

[illegible] [2] [illegible]

[3] [illegible] [4] [illegible]

[illegible]

[illegible]

CIII — [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] [1] [illegible]

[illegible]

[illegible] [2] [illegible]

[illegible]

M - 23 [illegible]

[illegible] [3] [illegible]

CIV — [1] [illegible]

[illegible] [2] [illegible] [2] [illegible]

[a] [illegible] [3] [illegible] [a] +

C1 - 8b [illegible] [4] [illegible]

[illegible] [b] [illegible] [c] [illegible]

[illegible] [5] [illegible]

[illegible] [5] [illegible]

[illegible] + [6] [illegible]

[illegible] [6].

CII. 1 : M masc. — 2 : C om, — 3 : C cum suffixo masc pl. — 4 : M : [illegible] † CIII. 1 : M ܁ — 2 : M : [illegible]. — 3 : M in plurali † CIV. a - a cf. Gen., 1 : 11. — b : Cf. 4 Reg., 5 : 20 ss. — c : Cf. Act., 5. — 1 : M om. — 2 : M : [illegible]. — 3 : M in sing. — 4 : C1 om. — 5 : C1 sine ܁ — 6 : M om †

celles qui s'y rapportent, et que l'intellect scrute divinement afin de s'exercer, par la connaissance des créatures visibles, à s'élever et à monter vers la contemplation spirituelle. Il est saisi [par elles] et il apprend, par la connaissance exacte [qu'il acquiert d'elles], à émerger d'elles, et, par elles, vers les natures invisibles ; il est exercé et fourni, non par l'abondance de la connaissance terrestre de ces [créatures visibles], connaissance qui est également possible aux hommes sensibles et pervers.

CIII. — Un intellect comme celui-ci ne comprend pas les espèces des plantes comme le font les semeurs et les vignerons ou comme les autres hommes qui cultivent la terre. [Il ne comprend pas] non plus la propriété des racines à l'exemple des médecins et de ceux que préoccupent ce qui produit la santé du corps et ce qui lui est nuisible. Car, il ne [les] examine pas et ne [les] apprend pas à cause de leurs spécifications et de leurs variétés, [celles] qui sont visibles, les unes amères et les autres douces, les unes utiles au corps et les autres nuisibles, les unes piquantes et violentes et qui tuent, et qui débilitent, et d'autres qui sauvent et qui purifient, et des milliers d'autres [spécifications] de ce genre qui se trouvent dans les variétés des racines. Mais il apprend leurs causes cachées, d'où elles viennent, et le pourquoi des spécifications comme celles-ci et des espèces innombrables qui existent dans la vertu des plantes.

CIV. — Et également, au sujet des variétés des espèces des plantes, l'intellect comprend et apprend les raisons pour lesquelles chacune [de ces plantes] a été créée à l'origine par Celui qui a dit : « Que la terre produise tout arbre qui porte des fruits selon son espèce, et toute plante de la terre selon son espèce » (Cf. *Genèse, 1 :* 11). Il apprend alors les pensées des hommes, ou bien il blâme et il dévoile l'hypocrisie de leurs pensées, comme saint Elisée [dévoila] l'hypocrisie cachée de Gehazi (Cf. 4 *Rois, 5 :* 20 ss.), et comme le divin Pierre [dévoila] l'intention perfide d'Ananie et de sa femme (Cf. *Actes, 5*), ou comme d'autres hommes saints qui, par leur connaissance divine, ont rendu vaines et sans effet les intentions trompeuses et les échafaudages de raisonnements de ceux qui excellent dans [l'art] de la parole selon la sagesse des hommes. Et cet intellect qui s'est exercé dans la science naturelle comprend également les pouvoirs des esprits[1] (*rûhé*) et, de la même manière, la force de leur cause.

(1) Voir la note à la page 153.

— ܠ —

CV — ܒܟܠܗ̇[1] ܕܝܢ ܕܦܘܪܫܢܐ ܘܡܫܚܠܦܘܬܐ ܕܐܝܕܝܬܗܘܢ ܕܪ̈ܘܚܐ ܗ̇ܠܝܢ: ܘܐܡܬܝ ܘܡܬܚܙܐ
* ܡܢܐ ܘ[2]ܟܠ ܡܢܐ[2] ܕܒܟ̈ܝܢܐ ܐܝܬ̈ܝܗ̇ ܘܐܝܬ̈ܝܢ: ܡܬܢܨܒ ܒܗܘܢ. ܗܟܢܐ ܗ̇ܘ ܕܐܡܝܪ ܒܟܬܒܘ̈ܗܝ C2
[a]ܕܡܦܩ ܪܘܚܐ ܡܢ ܐܘܨܪ̈ܘܗܝ[a]. ܒܟܢ ܕܝܢ ܐܝܟ ܪܘܚܐ ܐܡܪ: ܠܐ ܗܘܐ ܗܠܝܢ ܕܥ̈ܒܪܐ
[3]ܡ̈ܫܚܢ ܒܠܚܘܕ: ܐܠܐ [4]ܐܦ ܗܠܝܢ ܕܡܬܚܠܦ̈ܢܐ ܘܐܐܪ ܕܒܥܠܡܐ ܗܢܐ ܡܬܢ̈ܝܢ:
ܡܬܥܠ ܕܐܦ ܗܢܘܢ ܒܐܝܕܝܗܘܢ ܕܗܠܝܢ ܗܘܝܢ: ܕܒܟܠܗ̇ ܕܡܬܚܙܝܢ ܗܘܘ ܒܗܝܢ: ܕܡܬܚܠܦܝܢ
ܕܫܘܚܠܦܝܢ ܒܗ ܒܗ̇ ܒܢ̈ܦܫܗܘܢ ܕܐܢܫ̈ܐ ✠

CVI — ܗܟܢܐ ܕܝܢ ܐܦ ܚܝ̈ܘܬܐ ܕܫܡܝ̈ܐ ܠܘܬ ܡܢܗܘܢ: ܘܡܬܚܠܦܢ ܡܢܐ ܘܟܠ ܡܢܐ
ܘܡܢ ܐܝܟܢܐ. ܒܕ ܡܢ ܚܕ ܒܪܝܐ ܐܠܗܝܐ ܗܘ ܕܐܡܪ [a]ܬܦܩ ܐܪܥܐ ܟܠ ܢܦܫܐ
ܚܝܬܐ[a]. ܡܢܗܘܢ ܡ̈ܬܗܠܟܢ ܘܦܪ̈ܚܢ ܘܪ̈ܚܫܢ ܒܕ ܠܐ ܡܬܗܠܟܢ: ܘܡܢܗܘܢ ܕܝܒ̈ܫܢ ܘܡ̈ܬܚܠܦܢ
ܘܡܬܓ̈ܒܠܢ ܘܠܐ ܢܦܩܝܢ ܡܢܗܘܢ: ܘܡܢܗܘܢ ܠܘܬ ܡ̈ܬܚܙܝܢ ܠܒܘܠܡܐ ܘܠܐ ܡܬܚ̈ܙܝܢ:
ܘܡܢܗܘܢ ܐܦ ܒܗܠ ܐܝܠܝܢ ܕܡܫܚܠܦܝܢ [1]ܘܡܬܚܠܦܝܢ ܒܗܘܢ ܡܬܚܠܦܢ.

CVII — ܘܐܦ ܡܬܚܙܝܢ ܠܘܬ ܕܒܝܕܥܬܐ [1]ܘܦܘܪ̈ܫܢܝܗܘܢ ܕܚ̈ܝܘܬܐ ܡܢܗܘܢ. ܠܐ ܗܘܐ ܒܚܫܒܬܐ
ܘܐܘܚܕܢܗܘܢ ܘܒܚܝܠܗ̇ ܘܠܐ ܒܡܫܡܥܬܐ ܘܒܚܙܝܐ ܐܢ̈ܫܐ ܕܐܬܐܡܪ ܘܐܬܚܙܝܘ [2]ܒܗ
ܐܝܠܝܢ ܕܗܘܘ ܠܗܘܢ ܒܡܬܠܘܬܐ ܟܠ ܗܘܐ. ܐܠܐ ܐܦ ܟܠ ܗܠܝܢ ܠܘܬ ܗܢܝܢ ܕܟܠܗܝܢ
ܡܠܝܢ: [3]ܘܡܬܚܙܝܢܐ ܗܘܝܐ ܓܠܝܐ ܥܠ ܐܝܟ ܒܪܝܬܗܘܢ ܒܪܝܬܐ: ܘܟܠ ܡܢܐ
ܡܢܗܘܢ ܡܬܚܙܝܢ ܒܡܬܚܙܝܢܘܬܐ: ܘܡܢܗܘܢ ܐܝܟ ܢܦܫܬܗܘܢ: ܘܡܬܚܙܝܢܐ ܗܘܐ ܡܪܝܐ
ܠܗܠ ܗܘ: ܘܐܝܟܢܐ ܕܫܡܥ ܡܢ ܒܪܝܬܗ: ܘܡܬܚܙܝܢ ܐܝܟ ܒܟܠܗ̇ ܦܪܫ ܒܗ ܢܦܫܬܗܘܢ:
ܐܦ ܡܫܡܥܐ ܕܦܘܪ̈ܫܢܝܗܘܢ ܡܢ ܚܕ̈ܕܐ.

CVIII — ܘܡܢ ܐܝܟܢܐ ܗܘܐ ܦܘܪ̈ܫܢܝܗܘܢ ܕܚ̈ܝܘܬܐ: ܒܕ ܗܘܐ ܕܒܚ̈ܝܘܬܗܘܢ ܘܒܬܪ̈ܒܝܬܗܘܢ
ܡܬܚܠܦ ܐܢ̈ܫܐ. ܘܡܢܗܘܢ ܕܝܢ ܕܗܠܝܢ ܡܢܗܘܢ ܐܦ ܕܐܡܬܝ ܒܚܙܝܢ ܐܟܚܕܐ ܘܡܬܚܠܦ
ܡܢܐ ܗܘܝܢ ܡܫܚܠܦܐ ܕܪ̈ܘܚܐ. ܘܥܠ ܡܬܚܙܐ ܘܡܬܚܙܝܢܐ ܘܡܬܚܠܦܘܬܗܘܢ ܕܐܟܚܕܐ: ܗܘܝ
ܕܝܢ ܕܡܢ ܐܝܟܢܐ ܡ̈ܬܚܙܝܢ. ܘܒܐܝܠܝܢ ܐܟܚܕܐ ܡܬܚܙܝܢ * ܦܘܪ̈ܫܢܝܗܘܢ : ܘܠܐܡܬܝ ܡܢܐ M
ܡܬܚܠܦܝܢ: ܡܬܚܙܝܢܐ ܡܫܚܠܦܐ ܗܠܝܢ ܕܠܗܘܢ ܗܘܝܢ ܒܐܐܪ ܘܒܡܬܚ̈ܙܝܢܘܬܗ ܦܠܓܘܬܗܘܢ
ܕܒܥܠܡܐ ܘܒܦܘܪ̈ܫܢܝܗܘܢ ܕܪ̈ܘܚܐ ✠

CV. a - a : ps. , 134 : 7 — 1 : M : ܒܟܠܗܘܢ — 2 : M om. — 3 : C1 : ܡܫ̈ܚܢ — 4 : M om. † CVI. a - a Gen., 1:24. — 1 : C1 : ܘܡܬܚܠܦܝܢ † CVII. 1 : C1 in plurali. — 2 : M : ܡܬܚܠܦ. — 3 : M praefigit ܘ loco ܕ. †

CV. — Il apprend aussi la cause de la différence et des variations de la violence des vents (*rûhé*) : comment et pourquoi, et à propos de quoi, selon les circonstances, ils soufflent ; ainsi, celui dont il a été dit « Il tire les vents de [ses] trésors » (*Ps., 134 :* 7). Il est possible que quand il parle des vents, ce n'est pas seulement de ceux qui soufflent dans l'air, mais aussi de ceux qui se trouvent sous la domination de l'Air de ce monde ténébreux (*i. e. le démon*) ; car [l'intellect] apprend également la puissance de ces esprits (*rûhé*), les causes de leurs souffles pervers par lequel il leur a été permis de lutter contre les fils de la lumière.

CVI. — De même, il comprend également la férocité des bêtes sauvages ; pourquoi, et au sujet de quoi, et d'où [elle vient], — alors qu'elles sont créées par le même Créateur qui a dit : « Que la terre produise tout être vivant » (*Genèse, 1 :* 24) — certaines parmi elles sont féroces, agressives et attaquent [les autres] sans jamais être attaquées ; certaines sont paisibles, humbles ; elles sont attaquées, sans qu'elles attaquent jamais ; et d'autres encore sont assujetties au travail et ne protestent pas ; et d'autres encore se révoltent contre ceux qui les apaisent.

CVII. — Il comprend également la fixité des astres et la course des années, non point selon l'art des Chaldéens, ni grâce aux calculs et aux règles humaines établis et écrits par ceux qui sont versés dans ces choses ; mais il apprend aussi les causes de ces mêmes [astres], pourquoi leur Créateur les a ordonnés et les a placés dans le firmament ; pourquoi certains parmi eux brillent avec éclat, et d'autres [répandent] une lumière faible ; pourquoi celui-ci est proche de l'autre, et cet autre est éloigné de son voisin ; et pour quelle raison leur Créateur a mis une différence entre leurs lumières [respectives] et dans l'emplacement de leurs positions les uns par rapport aux autres.

CVIII. — Et d'où [vient] le déroulement des années par l'alternance de leurs levers et de leurs couchers aux phases variées. Et de ces choses il comprend comment passent les temps, et pourquoi [se produisent] les changements des choses ; il apprend le début, le milieu et la fin des temps, c'est-à-dire où ils ont commencé, par quels mouvements ils évoluent et progressent, et où arrive leur terme ; pourquoi toutes ces variations arrivent dans l'air, et dans toutes les choses de [ce] monde, et dans l'évolution des temps.

— ܠܒ —

CIX — ܐܦ ܒܥܒܕܗܘܢ ܐܘܟܝܬ ܕܡܫܬܪܝܬܐ ܣܓܝܐ : ܠܐ ܗܘܐ ܒܢܦܫܐ ܦ̈ܓܪܢܝܐ ܗ̇ܘܝܢ ܕܡܢܗ
ܠܗܠܝܢ ܕܡܬܦܪܫܝܢ ܒܗܝ ܡܘܬ̈ܒܐ ܘܐܘܟܝܘܬܗܘܢ ܘܐܬܬܘܣܬܝܗܘܢ ܘܫܘܚܠܐ ܕܟܘܪ̈ܗܢܐ . ܐܠܐ
ܐܦ ܟܠ ܗܠܝܢ ܐܘܟܝ ܗ̇ܢܝܢ ܕܟܠܟܠܗܝܢ ܐܣܛܘܟ̈ܣܐ ܘܡܙ̈ܓܐ ܡܬܚܫܚ ܘܡܫܬܠܛܝܢ ܩܕܝܡ
C1 - 9ª ܡܫܬܪܝܬܐ ܗܘܝܐ * ܘܟ̈ܠܗܝܢ ܘܝܕ̈ܥܐ ܘܡܬܚ̈ܙܝܢ ܘܡܬܚܫܚܝܢ ܒܢܦܫܐ ܠܡܦܪܫܘ ܕܗܘܝ ܬܘܒ
2 - 14a ܟܠ : ܘܡܢܐ ܕܝܗܒ ܗܘܐ [1]ܠܗ * ܒܟܠܟܠ : ܐܝܟܢܐ ܡܬܕܒܪܝܢ ܗܠܝܢ ܗܘܝܐ : ܘܕܢܗܘܐ
ܐܘܟܝ ܡܬܚܙܝܢ ܒܢܦܫܐ ܡܢܗ ܕܗܘܐ ܕܗܘܝܐ ܐܬܬܩܢܝ ܡܫܬܪܝܬܐ *

CX — ܡ̇ܠܟ ܕܝܢ ܐܘܟܝ ܟܠ ܗܠܝܢ ܟܠܗܘܢ : ܐܦ ܟܠܗܝܢ ܡܝ̈ܬܬܐ ܘܢܦܫܬܐ ܘܡܘܬܒܬܗ
ܕܟܠܡܐ ܡܬܚܙܝܐ : ܘܡܫܬܠܛܢܐ ܗܘܐ ܥܠ ܡܬܚܘܝܢܐ ܗܘ : ܘܟܠ ܡܢܐ ܐܬܩ̇ܢܐ ܥܠ
ܡܬܚܫܚܢܐ ܗܘ : ܘܡܢ ܐܘܟܝܐ ܕܟܠܗ̇ܘܐ ܢܦܫ ܡܬܚܙܝܐ : ܘܠܐ ܗܘܐ [1]ܡܬܚܙܐ ܐܬܬܩܢ
ܘܐܬܩ̇ܢܐ ܡܢ ܥܒܕܐ .

CXI — ܗܠܝܢ ܗܟܝܠ ܕܟܠܗܘܢ ܡܠܟ ܠܗܘܢ ܡܢܗ ܡܢ ܡܠܟܗ ܘܡܝܬܪ ܡܢ ܣܘܟܠܝܢ ܡܝܬܐ
ܘܡܬܚܙܝܢ ܒܝܕܥܬܐ ܕܢܦܫܐ : ܘܡܝܬܪ ܟܠܗܐ ܕܗܘܘܢ ܒܟܠܟܠܗ ܣܘܟܠܐ : ܐܡܪ
ܘܢܦܫܐ ܡܫܬܠܛ ܒܗ ܩܕܝܫܐ ܫܘܒܚܐ ܠܟܠ ܐܠܗܐ ܘܐܡܪ : [a]ܕܗܘ ܠܗ ܝܗܒ ܠܗ
M - 24ᵇ ܝܕܥܬܐ ܕܠܐ ܕܓܠܘܬܐ[a] * [1]ܕܡܬܘܪܓܡܐ ܕܟܠܗܘܢ ܐܣܛܘܟܣܐ ܘܡ̈ܠܟܝܢ ܒܢܝܢܫܐ ܘܟܠ ܘܐܘܪܚ
ܡܬܚܙܝܢ [2]ܘܟܐܡܬܚܙܝܢ : ܘܐܬܚܙܝ ܠܗܘܢ [3]ܩܘܡܐ ܕܝܕܥܬܐ ܕܫܡܝܐ [4]ܗܘܝܢ ܦܢܝܬܐ ܘܩܘܡܝܐ .
ܡ̇ܩܪܒ ܒܗܘ ܗܠܝܢ ܘܐܡܪ : [b]ܕܟܠ ܡܕܡ ܠܗ ܕܟܣܐ ܘܟܠ ܡܕܡ ܕܓܠܐ ܝܕܥܬ[b] .
ܘܡܢܐ ܐܘܟܝ [5]ܐܦ ܟܠ [6]ܡܫܬܠܛܢܘܬܗ ܘܠܐ ܗܘܐ ܡܢ ܝܕܥܗ ܐܝܟܢܐ ܝܕܥܬܗܘܢ ܐܠܐ
ܠܡܫܡܥܗ ܠܐܝܠܝܢ ܐܬܬܩܢܝ ܘܡܢܗ ܐܬܚܙܝ ܒܐܘܪܚܐ ܕܗܠܝܢ ܟܠܗܘܢ .

CXII — ܘܒܝܬܗ ܡܬܚܙܐ ܒܗ ܐܡܪ [a]ܕܐܝܬ ܠܗ ܕܟܠܡܕܡ ܐܬܬܩܢܐ ܠܟܠܗܘܢ
ܡܫܬܚܠܦܐ[a] . ܘܡܢܐ ܕܐܬܝܕܥ ܐܘܟܝ ܘܡܬܚܙܐ ܠܐܝܠܝܢ ܒܐܘܪܚܐ ܕܪܘܚܐ ܕܩܘܫܬܐ ܟܠܗܘܢ
ܡܬܚܫܚܐ ܘܟܝܢܐ : ܗܘܝܢ ܡܬܚܫܚܐ ܡܢ ܗܘܝܐ ܘܡܬܬܩܢܐ ܠܟܠ ܗܘ ܝܕܥܐ [1]ܩܘܡܐ
ܘܠܐ ܡܬܚܙܝܢ ܡܬܚܙܐ ܘܠܐ ܡܫܬܠܛܐ : ܘܐܬܚܙܝ ܐܬܚܙܝܐ ܟܝܢܐ : ܗܘ ܕܪܘܚܐ ܘܡܬܚܙܝܐ
ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܦܢܝܐ .

CIX. 1 : M om. † CX. 1 : M add. ܡܢ . † CXI. a - a : Sap., 7 : 17. — b - b : Sap., 7 : 21ª (Walton). — 1 : C1 : ܡܬܘܪܓܡܐ . — 2 : M in. plurali. — 3 : M in singulari. — 4 : M : ܟܠܗܘܢ . — 5 : M om. — 6 : M : ܡܫܬܠܛܢܘܬܐ ܕܝܠܗ . † CXII. a - a : Sap., 7 : 22ᵇ (Walton). — 1 : M . ܩܘܡܐ . †

CIX. — Il apprend aussi l'œuvre des sphères [célestes], non pas à la manière des Chaldéens qui ont été [assez] stupides pour dire qu'ils connaissent l'avenir d'après les calculs des mouvements des astres et de leurs formes. A ce sujet aussi, il trouve les raisons précises et véritables pour lesquelles ces sphères évoluent de cette façon, et effectuent [leurs] levers et [leurs] couchers tels qu'ils ont été prescrits dans la nature pour le maintien de ce tout ; et ce qu'il adviendrait de l'univers si elles n'évoluaient pas de cette façon, et quel bénéfice tirent les créatures de ce que ces sphères ont été ainsi faites.

CX. — Avec tout cela, il apprend aussi la raison première de la nécessité du maintien de cet univers visible ; et pourquoi il a été [créé] alors qu'il est éphémère ; et pourquoi il a été construit alors qu'il est corruptible ; et à quel moment, dans le temps, il a tiré son commencement ; et [pourquoi] il n'a jamais été fait et construit éternel par Celui qui l'a créé.

CXI. — Toutes ces choses, l'intellect qui s'exerce par la connaissance des choses naturelles les apprend plus que notre parole [ne peut le dire] et plus que nous ne pouvons le penser. Il comprend avec toute exactitude les raisons de leur existence, au point de crier, par tous ses mouvements silencieux, vers Dieu, et de dire : « C'est lui qui m'a donné la science vraie » (*Sagesse,* 7 : 17) qui comprend les causes véritables de toutes ces choses. Et lorsqu'il les aura dépassées, grâce à elles, et qu'il se sera élevé vers les hauteurs de la connaissance de ces natures cachées et spirituelles, il ajoutera après cela et dira : « Tout ce qui est caché et tout ce qui est manifeste, je l'ai appris » (*Sagesse,* 7 : 21) ; et il reconnaît ensuite sa faiblesse : il n'a pas acquis leur science de son propre chef, mais il s'est mis à l'école de la Sagesse divine, et c'est par elle qu'il a été illuminé par la contemplation de toutes ces choses.

CXII. — Aussi il ajoutera, disant : « Car c'est elle, qui est habile en toutes choses, qui m'a instruit : la Sagesse » (*Sag.,* 7 : 22). Et lorsqu'il aura encore progressé, et aura suivi divinement la contemplation spirituelle de toutes les natures douées de raison et cachées, alors il est porté de là et élevé vers cette connaissance sublime qui ne passera jamais ni ne périra, qui est [la science] de l'Essence cachée, celle qui est éloignée et exclue de toutes les natures.

— ܠܓ —

CXIII — ܘܟܕ ܡܕܡ ܒܗ ܒܗܘܐ ܘܡܬܡܫܚܝܢ ܒܟܠܗܘܢ [1]ܕܝ̈ܢܐ ܐܡܝ̈ܢܐ ܕܠܐ ܦܫܝܩܝܢ
ܡܢ ܗܘ ܡܬܚܙܐ ܘܐܦ ܕܦܠܓ ܢܗܝܪܝܢ܇ ܡܛܠ ܕܠܝܬ ܒܗ ܘܡܕܪܟ ܕܗܘ ܒܟܝܢܗ ܚܫܝܐ
ܘܡܬܡܠܝܐ ܗܘ ܦܫܝܛܬܐ ܕܪܘܚܢܝܘܬܗ ܒܝܕܝܥܬܐ ܟܣܝܬܐ ܕܪܘܚܢܝܬܐ܆ ܐܝܟ ܡܐ ܕܐܡܪܢ ܕܒܕܡܘܬܐ
ܕܝܠܗ ܡܕܡ. ܘܒܛܠ ܒܝܕܝܥܬܐ [2]ܕܐܬܟܘܢܢܘܬܗ ܡܢ ܟܠ ܡܕܡ ܕܡܬܬܙܝܥ ܘܡܫܬܡܫܢܘܬܗ
ܘܐܬܚܘܝܘܗܝ. ܘܟܕ ܟܕ ܡܬܡܫܚ ܠܘܬ ܒܪ ܐܢܫܐ [a]ܕܗܘܝܐ ܠܗ ܐܠܗܘܬܐ ܕܚܠܬܗ ܕܫܘܬܐ
ܘܦܥܠܐ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܬܘܬܐ ܐܝܟ ܟܠ [a] ✱

CXIV — ܗܟܢ ܗܘܝܐ ܐܝܟ [1]ܕܐܬܟܪܝ ܒܢܘܗܪܗ܆ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ✱ ܟܕ ܗܘܝܐ
ܐܪܫܗ܆ ܡܢ ܡܬܡܫܚܐ ܕܡܢ [2]ܟܠܗ ܕܡܬܚܝܐ ܒܡܫܒܠܐ ܕܡܬܡܫܚܐ ܕܦܟܐ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗ
ܕܡܬܡܢܐ ܕܡܬܒܣܣܢܘܬܗ. ܟܕ ܡܢܝܢ ܠܡܕܡ ܡܢ ܦܘܠܚܢܗܘܢ ܡܕܡܐ ܕܝܬܝܪܐ ܘܒܥܘܬܐ
ܕܐܝܟܢܐ܆ ܘܐܪܡܝܗ ܒܬܪܥܝܬ ܐܢܫ܆ ܗܘܝܐ ܕܡܢ ܠܡܦܠܚܘ ܕܦܫܝܛܐ ܘܡܫܝܚܬܐ ܕܐܬܪܬܐ.
ܘܡܬܦܢܝܐ ܡܢ ܗܟܢ ܗܘܝܐ ܒܟܠ ܦܠܓܗ ܘܗܘܝܐ ܐܝܟ܆ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ✱ ܦܫܝܛܘܬܗ
ܕܡܠܐ ܠܟܠܐ ܡܫܬܟܚܐ ܕܡܢܗ ✱

CXV — ܘܡܬܕܡܐ ܒܦܫܝܛܘܬܐ ܕܡܠܬܐ ܒܟܠ ܦܘܪܫܐ ܕܐܬܡܢܝܢܗܘܢ. ܘܒܬܪܗܘܢ
ܒܫܘܘܝܘܬܐ ܕܡܢ [1]ܡܬܟܝܢܐ [1]ܡܬܝܕܥܐ ܦܫܝܛܐ ܐܢܫ ܐܝܟ ܡܐ ܕܐܬܡܢܝܬ. ܘܗܘܝܐ ܡܬܟܠܐ
ܘܐܬܟܠܗ ܡܢ ܡܬܒܨܪܢܐ ܕܡܦܠܚܝܢ ܒܗ ܒܟܠܗ ܥܡ ܦܘܠܚܢܐ ܘܡܬܚܘܝܢܐ ܕܦܘܠܚܢܐ܆
ܡܬܕܡܐ ܠܟܠ ܡܕܡܐ ܕܫܡܝܐ ܡܬܩܢܢܐ. ܘܡܢ ܒܬܪ ܗܘܐ ܒܟܠ ܠܟܠ ܠܬܪܥܐ ܕܫܡܝܐ
ܘܡܬܟܠܝܐ ܡܬܒܠܐ. ܘܗܘܝܐ ܐܝܟ ܦܫܝܛܘܬܗ ܠܟܠ ܪܘܚܐ ܕܡܕܡܐ ܡܬܟܠܡܐ܆ [a]ܕܗܘܐ ܡܐ
ܘܡܕܡܐ ܕܡܬܪܘܪܝ ܡܢ ܐܢܫܐ ܒܝܕܥܬܐ. ܐܠܐ ܗܟܢ ܗܘܝܐ ܐܝܟ ܚܕܐ ܠܐܢܫ.

CXVI — ܐܘܦ ܠܐ ܕܢ ܕܒܗ ܕܡܬܚܙܝܐ ܘܡܬܚܙܝܐ ܒܟܠ ܕܡܫܬܡܫܢܘܬܗ ܗܘ ܕܗܘܐ
ܠܡܬܒܪܐ ܠܗ ܒܟܠ [1]ܟܠܐ [2]ܡܕܡܐ ܕܗܘܝܐ ܦܘܠܚܢܐ. ܘܟܠ ܦܠܓܗܘܢ ܐܝܟܢ ܕܡܬܡܢܐ
ܕܡܬܒܪܝܢ܆ ܠܐ ܗܘܐ ܡܢ ܒܪܝܫܝܬ ܘܡܢܝܢܐ ܘܠܐ ܡܢ ܡܬܡܠܝܐ ܕܡܬܡܢܝܢ ܕܐܝܟ ܐܢܫܐ ܠܐܢܫܐ܆
ܐܠܐ ܡܢܗ ܕܗܘ ܦܘܠܚܢܐ ܡܕܡܐ ܘܡܬܟܢܫܐ ܕܟܠ ܡܬܡܢܝܢ܆ ܕܟܠܗ ✱ ܒܢ̈ܝܢܗܘܢ [3]ܡܬܟܢܫܢܘܬܗ

CXVIII. a - a : Sap., 7 : 25. — 1 : C1 : ܕܝ̈ܢܐ — 2 : M cum suffixo masc. † CXIV. 1 : C2 ܬ loco ܐ . — 2 . M om. cum sequenti ܕ † CXV. 1 : M in plurali. — 2 : C1 C1 om. ܕ ; interpungit hic et post sequens imperfectum † CXVI. 1 : C2, 3 cum suffixo sg. masc. — 2 : M om. — 3 : M sine suffixo. —

CXIII. — Et tant que [l'intellect] se maintient dans cette [science], et que des manifestations continuelles et sans limite lui sont accordées par cette source et ce Père de toute lumière ; il est marqué à son image, et il se rend compte qu'elle seule (*la science*) existe et qu'elle est la ressemblance éloignée de l'image cachée et secrète du Créateur, — dans la mesure où un être quelconque peut Lui ressembler —. Son empreinte est alors gravée en lui par la ressemblance de sa gloire (*de la science*) par tout ce qui est compréhensible et peut être considéré comme existant. Aussi, il ajoute immédiatement : « Elle est le souffle de la puissance de Dieu, elle trouve son être (*qoymo*) dans la gloire du Dieu tout-puissant » (*Sagesse, 7 :* 25).

∴

CXIV. — Ces choses, je les ai écrites telles qu'elles se sont présentées à mon esprit, et autant que le temps me l'a permis, avant la traduction de la langue grecque en langue syriaque du livre de saint Denys qui m'a été confié. J'ai commencé tout d'abord par la première division de la vie en Dieu et de la conduite, et j'y ai distingué deux aspects, à savoir la pratique des commandements et la connaissance de la contemplation. Puis j'ai de nouveau divisé chacun de ces deux aspects et je les ai commentés de la manière qui concorde avec la brièveté de cet exposé et de la faiblesse de mon intelligence.

CXV. — Tout d'abord j'ai fait la distinction de leurs preuves par les arguments de la logique ; j'ai consolidé ensuite [ces arguments], dans la mesure où je l'ai pu, par des témoignages [extraits] de la doctrine divine. Le traité s'est développé et s'est élevé à partir des vertus qui se rassemblent dans l'âme par la pratique effective des commandements, en premier lieu vers la connaissance des natures visibles ; il a passé ensuite à la contemplation des natures et des puissances douées de raison ; et ainsi il a été conduit vers les hauteurs de la connaissance sublime de ce qu'il est possible de comprendre de l'Essence cachée. Mais ces choses n'ont pu être exposées que selon notre force.

CXVI. — Il nous faut donc savoir que le bienheureux et très saint Denys, qui a été le disciple de la doctrine vivante du divin Paul, et qui a appris tout ce qu'il est possible d'apprendre, non point de [ce qui est écrit sur] papier avec de l'encre, ni de la tradition orale [confiée] par le prédécesseur au successeur ; mais c'est de cette bouche (*de Paul*) sainte et source de toute sagesse qui a appris toutes les manifestations...

— ܟ —

ܘܡܛܠ ܕܝܢ ܡܫܡܫܢܐ ܕܒܝܬܐ ܠܫܡܫܐ ܘܠܣܗܪܐ ـ ܘܐܠܗܘܬܗ ܗܘܐ ܥܡܗ ܡܫܬܘܕܥܐ ܠܗܘܢܐ ܕܐܠܗܐ ܘܦܪܘܢܝܐ. ܟܠܗܘܢ ܐܝܟ ܘܠܐ ܡܫܟܚ ܠܡܐܡܪ ܘܐܝܟ ܘܠܐ ܡܠܝܚܝܢ ܠܒܢܝܐ [4] ܘܡܛܠܗܠ ܐܢܫܝܢ ܡܬܟܠܝܢ ܘܐܡܪܝܢ ܘܡܒܝܢܝܢ ܠܡܐܡܪ: ܡܢܗܝܢ ܐܝܟ ܐܢܫܝܢ ܕܒܟܬܒܘܗܝ ܣܝܡܢ.

CXVII — ܒܝ ܠܡܫܒܠܢܐ ܦܠܢܐ ܘܡܫܘܕܪܢܐ ܘܦܘܩܕܢܐ [1] ܘܠܡܫܘܚܬܗ ܡܢ ܠܠܒܐ ܘܢܦܫܐ ܕܡܙܓܐ ܗܘ ܕܟܠ ܦܘܡܐ ܕܐܪܐ ܚܝܘܬܐ ܡܫܡܗ ؛ ܘܐܡܪܝܢ ܡܢ ܐܠܗܐ ܡܒܥܐ ܘܡܫܘܕܥ ܘܠܒܫ ܚܝܠܐ ܦܠܛܗ ܘܡܫܘܕܪܢܐ ܐܝܟ ܗܢܘܢ ܗܘܝܢ. [2] ܒܡܙܓܐ ܕܝܢ ܗܘ[2] ܕܟܠ ܡܫܠܝܐ ܦܠܐܝܬܐ ܘܟܠ ܗܠܝܢ ܕܐܪܥܐ ܗܘܝܢ ܡܢ ܒܢܝܐ ܡܫܬܡܠܝܢ ܠܒܘܫܐ ܘܠܝܒܫܐ ܘܠܐܪܥܐ ܘܪܘܚ ܟܠ ܡܢܕܡ ܦܫܝܛܐ ܗܘ [3] ܘܒܗܘܢ ܡܫܪܐ ܡܢܕܡ ܒܐܪܥܐ: ܒܝܗ ܡܫܬܡܠܐ. ܘܡܙܓܐ ܠܘܬ ܗܘ ܕܟܠ ܦܝܫ ܦܘܪܢܣܐ ܘܚܝܠܐ ܡܬܟܠܐ ܘܦܪܘܫܐ: ܟܠ ܠܐܪܥܐ ܘܦܪܫ ܘܡܢܕܡ ܘܚܝܐ ܡܬܚܝܕܐ ܡܫܚܐ ܘܗܠܝܢ ܒܛܒܥܗ: ܡܫܬܡܠܐ ܘܡܢ ܗܘܝ ܘܟܠ ܡܫܠܐ ܗܘܢܐ ܘܡܙܓܐ ܗܘ ܘܟܠ ܦܘܫܟܐ ܘܚܘܫܐ ܗܘܢܐ [5] ܘܒܫܘܪܝܐ [6] ܘܟܠ ܡܢܕܡ ܦܫܝܛܐ ܘܠܐܪܥܐ ܡܫܠܡܐ ܘܒܠܚܘܕ ܘܐܫܝܬܐ ܚܝܠܐ ܡܫܚ ܗܘܝܬܗ. ܗܘܝܐ ܡܫܚܐ ܘܡܫܡܫܝܢ ܠܚܠܦܘܗܝ ܐܝܟ ܘܡܫܚܐ ܚܝܐ ܘܡܫܒܚܝܢ ܠܟܠܗܘܢ ܟܠܐܝܟ ܘܡܫܐܠܢ ܡܬܠܐܝܬ ܐܝܟ [6] ܘܒܡܫܘܚܐ ܘܦܘܫܩܐ ܡܢ ܡܬܟܠܐ ܒܙܒܢܐ.

CXVIII — [1] ܘܐܦ ܗܘ ܗܘ ܟܠ ܒܠܚܘ ܘܒܪܐ [2] ܘܚܝܐ ܘܕܐܠܗܐ [3] ܐܬܟܠܒ ܡܫܡܫܗ: ܒܝ ܦܠܓܝ ܚܝܐ ܦܠܗܘܢ ܘܡܫܬܡܠܝܢ ܠܡܫܡܫܗ ܠܦܘܪܐ ܦܫܝܛܐ ܘܡܫܬܡܠܐ ܘܦܠܓܘ *
M - 26ª
ܡܢܗܘܢ. ܘܠܐ ܡܫܚ * ܡܫܚ ܡܢ ܦܠܓܘܗܝ ܡܫܬܐ ܘܡܢܐ ܠܡܫܘܚܬܐ ܗܘܝܬܐ ܘܡܫܬܟܠܝܢ
C1-10ª
ܙܒܢܐ ܘܠܐ * ܟܕ ܟܠܗܘܢ ܡܫܬܘܝܢ ܘܠܡܫܚܐ ܠܗ.
C2-15ª

CXIX — ܡܢܗ ܚܝܠ ܡܢ ܡܬܟܫܦܐ ܦܠܗܘܢ: ܘܗܘܘ ܟܠܗ ܚܝܘܬܐ ܗܝ ܘܦܫܛܐ ܘܡܬܟܫܦܐ ܗܘܝܬܐ : ܐܬܟܠܝܢ ܗܘܝܐ ܟܠܐ ܘܦܫܛܐ ܡܫܡܠܐ ܘܡܛܠ ܐܝܟ ܘܢܦܫܝܢ ܗܘܐ : ܟܡܐ ܘܡܢܗܐ : ܠܐܪܥܐ ܗܘܝܬܐ ܘܐܡܬܝܐ ܚܝܠܐ ܒܦܫܛܐ ܐܝܟܢܐ ܘܡܬܟܠܝܐ ܡܫܬܟܠܐ [1] ܘܡܣܬܟܠܐ ܟܕ ܙܒܢܐ ܗܘ ܘܦܫܛ ܟܠ ܦܪܘܫܐ ܕܡܫܬܡܫܐ

4 : C1 add : ܘܝܕܥ ܐܝܟ ܘܠܐ † CXVII. 1 : M : ܘܠܡܫܘܚܬܗ . — 2 - 2 : M : ܘܒܗܘ . — 3 : M : ܕܒܗ ܘܡܫܝܢ . — 5 : ܒ delendum puto — 6 : M : ܕܟܠ † CXVIII. 1 : M : ܐܦ . — 2 : M : ܘܚܝܐ . — 3 : M : ܐܬܟܠܒ † CXIX. 1 : M ܘܡܣܬܟܠܐ . —

de la science, grâce à son ascension jusqu'au troisième ciel, et qui a été conduit au didascalée divin de la région du Paradis. Tout ce qu'il n'est pas permis de dire, et ce dont il est interdit à l'homme de parler avec élévation, émerveillement et en public, il l'a consigné dans ses livres saints pour qu'il en soit parlé divinement.

CXVII. — Ce qui a trait à la pratique et à l'exercice des commandements, et à la purification lustrante de l'âme, il l'a exposé dans ce traité sur le commentaire des mystères ecclésiastiques. Il y a enseigné divinement comment se purifie l'entendement, [trouve] la sérénité et se revêt de toute la puissance de la vertu. Dans le traité concernant le discours symbolique et ce qui a été composé divinement des natures visibles, il a, pour l'exercice et l'étude de la contemplation spirituelle, examiné sagement la science naturelle par laquelle l'intellect commence dans la contemplation. De plus, dans cet [autre] livre [consacré] à la hiérarchie des puissances douées de raison et spirituelles, on voit qu'il a enseigné avec clarté [ce qui a trait à] la contemplation spirituelle et à la science des natures intelligibles. Mais dans les écrits concernant le discours divin (*théologie*), et dans ceux qui traitent de l'explication des Noms divins, il a exposé divinement le sens de toute haute science et la contemplation sublime de l'Essence cachée elle-même. Ainsi, [ces choses] sont vues et connues par toute personne dont le regard intellectuel cherche à scruter avec élévation ce dont il a été parlé, selon les normes [établies] brièvement par les docteurs orthodoxes.

CXVIII. — Il a écrit abondamment aussi sur toute la pratique et la vie en Dieu, divisant avec sagesse les genres de ses écrits selon ce qui convient aux divisions de toute science. Il n'a rien laissé de ce qui, dans cette belle division, est digne de l'intelligence divine des écrivains orthodoxes, sans lui avoir accordé l'attention qu'il mérite.

CXIX. — Lequel donc parmi tous les docteurs qui ont vécu après le chœur sublime des apôtres divins s'est-il élevé ainsi jusqu'aux hauteurs superbes de la science, afin d'expliquer — dans la mesure du possible, — la divine contemplation de l'Essence cachée, en locutions brèves, mais [contenant] des conceptions denses et concentrées, dans l'un de ses traités, celui qui a été consacré aux explications et aux commentaires...

— ܠܗ —

ܘܦܬܝܐ ܠܬܚܘܡܐ . [2]ܘܣܕܩܝܢ ܠܗܘܢ ܒܠܒܘܫ ܡܬܓܐܪܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܟܚܐ ܡܢ ܡܕܝܢܐ ܐܢܫܐ ܕܐܬܘܪܩܝܐ ܕܪܘܡܝ ܘܦܬܝܐ ܡܬܝܒܠܐ ܘܣܬܘܬܐ ܡܬܡܬܝܢܬܐ ܐܝܟ ܕܒܪ ܐܦ ܗܘܐ ܒܥܠܡܢܐ ܡܢ [3]ܕܘܩܐ ܐܦ ܗܘ ܒܠܐ ܕܩܝܩܐ ܒܦܘܪܢܣܐ ܘܣܬܘܬܐ ܡܬܡܣܟܐ . ܘܒܬܪܐ ܠܗܘܢ ܕܡܕܒܪܐ ܗܘ ܐܢܫܐ ܘܠܒܥܘܪܐ ܕܦܘܠܚܢܐ ܘܡܬܘܪܒܝܐ ܒܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܐܘܪܚ ܡܛܠܬܐ ܐܢܫܐ ܕܐܬܪܗ [4]ܡܫܬܡܗ ܒܫܬܝܐ ܕܡܫܬܡܥܐ : ܗܢܘ ܕܝܢ ܕܒܗ ܕܩܝܡ ܒܠܐ ܡܕܡ ܦܠܐܬܐ. ܘܒܗ ܕܠܐ ܦܩܕܐ ܕܬܪܐ ܐܬܪܘܬܐ .

CXX — ܐܬܡܛܝ ܕܝܢ ܒܠܗ ܐܦ ܐܬܪܐ ܕܡܬܩܪܝܢ ܒܗ ܒܥܕܬܐ ܒܠܐ ܡܥܒܕ ܡܥܒܕ ܒܥܡܐ ܡܬܩܪܝܢ [1]ܘܣܝܡܬܐ ܘܐܬܒܥܝ ܒܗ ܠܡܬܒܥܘ . ܘܡܬܩܪܝܢ ܡܢܐܬܪܐ ܘܐܘܪܐ ܘܡܬܩܪܒܐ ܦܬܝܢ . ܘܡܬܩܪܝܢ ܒܠܐ ܕܥܒܪܐ ܘܦܘܠܚܢܐ ܘܦܘܪܢܣܐ ܕܡܬܝܢ . ܘܡܬܩܪܝܢ ܒܠܐ ܡܕܡܐ ܗܘ ܡܕܡܐ ܡܬܩܪܝܢ : ܘܡܬܩܪܝܢ ܠܗܘܢ : ܐܝܟ ܕܒܡܬܩܪܝܬܐ ܕܐܘܪܐ ܠܐܬܪܐ : ܐܦ ܒܠܐ ܐܢܫܐ ܗܢܘܢ ܐܬܪܐ ܕܐܘܪܐ ܕܐܬܪܗ ܡܬܩܪܝܢ +

CXXI — ܗܢܝܢ * ܕܝܢ ܕܡܕܝܢܬܐ [1]ܕܡܢ ܕܒܬܪܗܘܢ ܐܬܬܢܝ ܕܗܢܝܢ ܐܦ ܒܐܬܪܝܢ ܗܘܦܟܐ ܡܢ ܐܬܪܐ ܕܡܕܝܢܬܐ : ܐܢܫܐ ܕܒܗܢ ܐܝܟ ܡܢܐ ܕܡܕܝܢܐ ܕܗܘܐ ܡܬܩܪܝܢܐ ܠܡܬܩܪܝܗ ܕܒܗܘܢ : ܘܒܗܘܢ ܐܠܗܝܢ ܕܡܬܐܡܪܝܢ ܡܢ ܗܢܝܢ ܒܗܘܢ ܡܬܩܪܝܢ ܠܐܘܪܚܐ ܘܣܓܝܐܘܢ ܘܡܬܩܪܝܢ : ܡܬܩܪܐ ܘܠܐ ܡܬܚܙܝܐ ܗܘ ܡܢ ܣܓܝܐܘܬܗܘܢ ܕܒܚܕܐ ܗܘܝܐ ܐܬܪܗܘܢ : ܒܗܢ ܗܘܝܢܬܗܘܢ ܕܒܬܪ : ܡܢ ܐܠܗܝܢ ܕܡܬܩܪܝܢ ܒܗܘ ܒܗܢܐ .

CXXII — ܡܬܚܙܝܢ ܐܦ ܗܠܝܢ ܕܗܢܐ ܠܡܬܩܪܐ ܒܐܘܪܚܐ ܒܗܢ ܐܬܪܐ ܗܠܝܢ ܘܡܬܐܡܪܝܢ : ܕܐܦ ܐܝܟ ܡܥܒܕ ܘܡܬܚܙܐ ܒܗܘܢ ܒܡܬܩܪܝܬܐ : ܐܘ ܡܬܩܪܝܢ ܒܡܬܩܪܝܗܘܢ ܘܡܬܩܪܝܢ : ܠܐ ܒܡܬܩܪܐ ܢܬܩܪܐ : ܐܠܐ ܒܡܬܩܪܝܢܘܬܐ ܢܬܐܡܪ . ܒܗ ܡܬܩܪܝܢ ܒܠܐ ܡܢ ܘܦܝܫ ܒܗ ܒܡܬܩܪܐ ܘܠܐ ܗܘܐ ܗܘܝܐ ܡܬܩܪܝܢܘܬܗ ܦܝܫ ܡܢ ܒܠܗܘܢ : ܐܝܟ ܗܢܐ ܕܝܢ ܡܬܩܪܝܢܘܬܗܘܢ [1]ܘܬܚܘܡܝܗܘܢ ܕܐܬܪܐ : ܘܐܘܪܚܐ ܠܡܕܝܢܬܐ [2]ܘܡܬܩܪܝܬܗ : ܕܝܢ ܡܢ ܕܘܪܐ ܕܡܢܐ : ܒܬܪ [3]ܠܬܚܘܡܐ ܕܡܕܝܢܬܐ .

* * *

2 : M : ܘܣܕܩܝܢ . — 3 : M : ܕܘܩܐ . — 4 : C1 : ܡܫܬܡܗ †
CXX. 1 : C cum suffixo 3 personae sg. masc. † CXXI. 1 : C2, C3 : ܕܡܢ † CXXII. 1 : M : ܘܬܚܘܡܝܗܘܢ . — 2 : M : ܘܡܬܩܪܝܬܗ . — 3 : M in singulari.

sur les Noms divins, afin d'englober toute la multitude — qu'un esprit humain est incapable de délimiter — des contemplations spirituelles des natures raisonnables et des puissances intelligibles, comme il l'a fait dans ce traité consacré à la hiérarchie des puissances célestes ? En plus, le genre de cette autre science, et la distinction de l'observance et de la pratique, il les a exposés par de rapides sentences dans les deux autres traités dont nous avons parlé, à savoir le traité sur les symboles et celui de l'explication des mystères ecclésiastiques.

CXX. — Il est parvenu également jusqu'à nous des lettres écrites par ce même saint sur tels sujets que le besoin de se rendre utile l'a porté à écrire. Certaines contiennent des admonitions et des reproches à l'égard de ceux qui se sont mal comportés ; d'autres donnent des conseils sur la pratique effective des commandements ; d'autres fournissent des indications sur cette connaissance première ; d'autres enfin enseignent, dans les limites qui conviennent à une lettre, les autres genres de contemplation dont il a été parlé.

CXXI. — Quant à nous, nous sollicitons le secours [de Dieu] par vos prières, pour que descende sur nous aussi un tout petit souffle de connaissance, afin que nous devenions, dans la mesure du possible, les instruments de la traduction du livre, et que les choses dites par nous acheminent correctement vers le cours droit de la puissance de compréhension ; afin aussi que rien de toutes les pensées de cet homme de Dieu ne reste incompris, par la faute de notre incapacité, de tous ceux entre les mains de qui tombera ce livre.

CXXII. — C'est pourquoi nous demandons qu'on veuille bien nous excuser, au sujet de ce qui y est dit. S'il se trouve quoi que ce soit de diminué dans les interprétations, ou changé dans le vocabulaire du traité, qu'on ne nous accuse pas avec envie, mais qu'on nous corrige avec charité. Que tous ceux à qui il arrivera de rencontrer ce livre pensent que ce n'est pas tant notre faiblesse qui a été inférieure à la tâche, mais [plutôt] que l'élévation des pensées de [cet] homme, et le style merveilleux de son traité sont trop sublimes pour une étude d'un niveau normal, et dépassent l'intelligence de la plupart.

CXXIII. — Et notre frère, mar Etienne, qui de toute son âme et de toute...

— ܟܗ —

CXXIII — ܐܦ ܠܐ ܗܝ ܕܝܢ ܡܕܢܚ [1]ܐܣܛܘܟܣܐ : ܕܡܢ ܦܠܓܘܬܗ ܢܦܩܘ ܘܡܢ ܦܠܓܘܬܗ
ܕܡܢܗ ܗܘܐ ܡܬܡܨܝܐ ܡܬܚܠܦܢܘ ܠܗܘ ܠܡܬܦܩܕܘܬܗ ܕܟܠܗܝܢ : ܢܦܩܘܗܝ ܡܬܩܢܐ ܡܬܟܠܐ
ܘܬܬܟܠܐ ܠܟܝܢܐ ܘܐܬܓܕܫܗ : ܕܝ ܡܬܚܝܢ ܕܬܪܝܢ ܒܚܕ ܚܢܬ ܚܕܬܐ ܘܡܬܩܢܢ ܘܠܐ
ܥܠܡܐ * ܡܬܓܘܡܪܝܢ . [2]ܐܝܟ ܘܐܡܪܝܢ .

CXXIV — * [1]ܡܠܡܕ ܡܕܒܪܢܐ ܕܥܒܝܕܐ ܠܡܦܪܢܣܘ ܡܫܝܚܐ ܘܐܘܟܝܬܪܘܣ ܩܢܛ
ܟܠܗܐ ܕܫܪܝܐ ܕܡܬܢܫܡܗܘܢ : ܗܘ ܕܡܢ ܐܢܬܘܢ ܦܪܘܣ ܘܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܬܝܗܒ ܠܗܘܢ
ܡܕܝܢܬܐ .

CXXIII. 1 : M sine ܐ prosthetico. — 2 - C1 tantum (ad complendam lineam) † CXXIV. 1 : C tantum. M habet sequens : ܡܠܡܕ ܡܕܒܪܢܐ ܕܥܒܝܕ ܠܡܪܢܣ ܡܦܪܢܣܘ ܡܫܝܚܐ ܐܘܟܝܬܪܘܣ
ܦܢܛܩܣܛܐ . ܘܗܢܐ ܕܠܐ ܒܣܘܟܐ ܟܠ ܡܬܒܪܝܢ ܡܫܡܥܐ ܘܡܬܚܙܝܢ . ܘܒܠܚܘܕ ܐܡܪܝܢ
ܘܠܗܘܢ ܢܦܩܘ ܦܘܪܩܢܐ ܡܬܡܪܢܐ : ܗܘܝܐ ܘܥܠܡܐ ܕܥܠܡܝܢ . ܐܡܝܢ *

sa bonne volonté a été l'auxiliaire bénévole de cette traduction du livre, que le Christ Roi des mondes le rende digne de la splendeur de sa gloire, en l'unissant à Lui par la vie nouvelle où il demeurera sans heurts jusqu'à l'éternité. Amen.

CXXIV. — Fin de l'introduction faite par Serge, prêtre et médecin-chef, au livre de saint Denys, aréopagite et évêque de la ville d'Athènes.



Selon le manuscrit M : Fin du traité fait par Mar Serge, prêtre et médecin-chef, de Rish'ayna. Que celui qui le lira prie avec charité pour le pauvre Moubarak qui l'a copié ; et que chacun, à la mesure de sa prière, reçoive la rétribution de la part du Seigneur, ici-bas et dans la vie future. Amen.

---

1. Serge de Riš'ayna semble se plaire ici à faire un jeu de mots. En syriaque, en effet, le mot *rûh* signifie tout aussi bien *esprit* que *vent*. Dans ce paragraphe CIV, Serge l'emploie dans le sens de « esprit », selon *Sagesse*, 7 : 20. Mais au paragraphe suivant, il se sert de ce même mot, tantôt dans le sens de « vent », tantôt dans celui de « esprit ».

N. D. L. D.

Analyse du contenu du traité de Serge sur la vie ascétique et mystique, qu'il a présenté pour servir d'introduction à sa traduction du Pseudo-Denys,

§ 1 Note du scribe.

I

A. — Introduction

§ 2,3 Déclaration initiale sur les deux genres de vie : pratique et théorique.

§ 4 Auxquels correspond le double commandement de l'amour (*Matthieu, 22 :* 37-39).

§ 5 Division principale du traité : *a*) de la vie active ; *b*) de la vie contemplative. La nécessité d'un but.

§ 6-10 Différentes illustrations de l'importance d'un but dans la vie.

B. — La vie active

§ 11-20 La vie ascétique est la voie des commandements, qui permet d'acquérir trois vertus : la *Sainteté,* (par opposition aux passions), la *Force* (dans l'austérité ascétique), et la *Justice,* à laquelle se joint la *Douceur,* produisant ainsi la ressemblance avec le Père céleste.

§ 21-23 L'acquisition de l'*Impassibilité* 'apathéia et la révélation de la beauté de l'âme telle qu'elle était en sa première création.

§ 24 La perfection de la *Charité.*

§ 25, 26 Résumé et introduction aux textes de l'Ecriture Sainte pour étayer la doctrine ci-dessus.

§ 27-67 Fondements scripturaires des trois degrés exposés plus haut.

II. — *La vie contemplative*

A. — *En relation avec la vie active.*

§ 68 Résumé de la première partie.

§ 69 Déclaration de l'intention de discuter de la contemplation. (Mention de Denys).

§ 70, 71 Supériorité de la contemplation.

§ 72 La contemplation dans la première création.

§ 73 La Chute et la venue dans l'âme des puissances irascibles et concupiscibles.

§ 74, 75 L'ascétisme des commandements purifie cette partie passible de l'âme.

§ 76-78 Contemplation de la partie intellectuelle, la débarrassant de toute erreur.

B. — *La vie contemplative en elle-même.*

§ 79, 80 La contemplation se divise selon ses objets : natures visibles, essences douées de raison et spirituelles, Essence divine.

§ 81 A ces divisions correspond le *Quadrivium*, connaissance des natures intellectuelles et des actes moraux, contemplation divine.

§ 82-87 Economie et contemplation.

§ 88 Contemplation de la Trinité.

C. — *Fondement scripturaire.*

§ 89-91 Interprétation de *Romains, 14* : 17.

§ 92-96 Interprétation de *Matthieu, 5* : 8, sur la pauvreté d'esprit.

§ 97, 98 Interprétation de *Romains, 4* : 3 ; Foi et Justice d'Abraham.

D. — *Science des choses visibles.*

§ 99, 100 Résumé des deux sciences déjà traitées.

§ 101-110 La science naturelle expliquée sur la base de *Sagesse, 7* : 17-20.

§ 111-113 Une telle science naturelle constitue seulement un moyen de contemplation.

III. — *Epilogue*

§ 114, 115 Relation de ce traité avec la traduction du pseudo-Denys.

§ 116-120 Denys disciple de Paul ; ses écrits.

§ 121, 122 Serge prie qu'on l'excuse des lacunes que peut présenter sa traduction.

§ 123 Il remercie son auxiliaire Mar Etienne pour l'aide qu'il lui a apportée.

§ 124 Colophon du scribe.

Index des citations scripturaires

UNE HOMÉLIE ANONYME SUR L'EFFUSION DU SAINT ESPRIT

Introduction

L'homélie *sur la venue du Saint-Esprit et la répartition des langues dans la chambre haute* fait suite à l'homélie *sur les miracles que Moïse a faits en Egypte* [1]. Elle est, dans le manuscrit *Add.* 17.189 du *British Museum* à Londres [2], la deuxième de la série, tandis que, dans l'édition de J. J. Overbeck [3], elle occupe la quatrième place.

Le traité qui est venu jusqu'à nous dans sa teneur intégrale ne comporte pas plus de quatre pages du manuscrit : fol. 5r° commence à la page 95 de l'édition, ligne 25, quatrième mot, fol. 5v° à la page 96, ligne 27, dernier mot, et fol. 6r° à la page 98, première ligne, sixième mot.

Le texte imprimé rend exactement la teneur du manuscrit. Que le lecteur corrige seulement les trois fautes qu'il rencontrera à la page 95, ligne 21, dans le premier mot (lire un *mim* au lieu d'un *beth*) ; à la page 96, ligne 19, dernier mot (ajouter un *nun : su'rônoh*), et à la page 98, ligne 13, dans le septième mot (rayer le *nun*). Si l'on veut obtenir une image tout à fait fidèle de la ponctuation, il faut ajouter un point à la page 97, ligne 15, sous le

1. Voir *L'Orient Syrien*, vol. VI, 1961, pp. 3-24.

2. Cf. W. Wright : *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, vol. II, Londres, 1871, n° DXXXIV, p. 407.

3. J. J. Overbeck : *S. Ephraemi Syri, Rabulae Episcopi Edesseni, Balaei aliorumque Opera Selecta*, Oxford, 1865, pp. 95-98.

ḥeth du deuxième mot, et encore un point à la page 98, ligne 12, sous le *'ôlaph* du premier mot.

Nous inclinons à penser que la construction impossible de la phrase : *kuleh ġenso w^{e}ṭuhmé* à la page 98, ligne 15 doit être attribuée à un *lapsus calami* du copiste. Il nous semble que la meilleure explication de ce texte anodin est que le copiste a ajouté des *s^{e}yômé* par mégarde à *tuhmo,* et en a fait ainsi un pluriel au lieu d'un singulier. Une deuxième faute, dans cette phrase, qu'il faut mettre à la charge du copiste, est l'adjonction d'un *he* au mot *kul.*



Nous ferons suivre ci-dessous d'abord la traduction de l'homélie. Après cela nous finirons cet article par quelques remarques sur l'origine du traité. L'auteur du sermon sur la Pentecôte donne, comme le lecteur verra, en quelques pages seulement, plusieurs formules dogmatiques qui voisinent avec maintes explications de la sainte Ecriture, et, en outre, un assez grand nombre de citations tant de l'Ancien Testament que du Nouveau.

Traduction [4]

[fol. 4v° : 5, p. 95]

Sur la venue de l'Esprit et la répartition des langues dans la chambre haute.

Quand un roi revient triomphant dans sa ville, il distribue des présents et des cadeaux à tous ses soldats. Notre Roi, [5] qui a remporté la victoire sur le monde, a dit : « *J'ai vaincu le monde* » [*Jean, XVI : 33*]. Lorsque

---

4. Dans la traduction, nous avons placé entre parenthèses les mots que nous avons ajoutés pour la clarté de la phrase.

(notre Roi), qui n'avait (cependant) jamais quitté son Père, était revenu vers lui triomphant, il envoya, dès qu'il fut monté, de grands présents à ses serviteurs. David en témoigne, lorsqu'il dit : « *Il est monté dans les hauteurs, emmenant captive une multitude de captifs, et il a donné des présents aux hommes* » [*Eph., IV :* 8]. Qu'est-ce que cette multitude de captifs ? Notre liberté qui avait été laissée en gage à la volonté de Satan. Mais notre Rédempteur l'enchaîna [Satan], le lança et le jeta dans une fournaise ardente. Et il donna le pouvoir à ses serviteurs en leur disant : « *Vous foulerez aux pieds les serpents et les scorpions et toute la puissance de l'ennemi* » [*Luc, X :* 19].

Après l'avoir jeté derrière lui, et démasqué son pouvoir [de Satan], en se dépouillant de son corps, il ressuscita, comme un roi qui a remporté une grande victoire. Il monta au ciel, accompagné de la gloire des anges. Il revint et revêtit les apôtres d'armes par la venue de l'Esprit. Il parla avec nous et nous apprit sa parenté avec le Père. Le Saint-Esprit vint et nous fit connaître l'égalité indivisible de la Trinité. Il dit à ses disciples : « *Ceux qui croient en moi parleront de nouvelles langues* » [*Marc, XVI :* 17]. Cela fut accompli par la venue de l'Esprit.

Alors que les disciples se trouvaient réunis dans la chambre haute, il y eut une voix et du mouvement. La lumière remplit la maison où ils étaient assis. « *Et des langues de feu se montrèrent à* [fol. 5r°] *chacun d'eux* » [*Actes, II :* 3]. Il y eut une voix pour éveiller l'esprit assoupi des Juifs, afin qu'ils se rassemblassent [p. 96] et vinssent vers ce spectacle miraculeux : une panique (saisit) ceux du dehors, et la lumière (rayonnait autour de) ceux du dedans, une angoisse (fondit sur) ceux du dehors, et un encouragement (fut donné à) ceux du dedans. « *Et ils se mirent à parler en (d'autres) langues, selon que l'Esprit leur donnait de parler* » [*Actes, II :* 4].

O chambre haute, qui es devenue un pétrin, où la pâte à levain fut pétrie, qui a fait lever toute la terre ! O chambre haute, qui es devenue la mère de toutes les Eglises ! O sein merveilleux, qui a enfanté des temples

pour lieux de prières ! O chambre haute, qui as vu le miracle (qui se réalisa) dans le buisson : lorsque Moïse vit le buisson où du feu flambait [10] sans que (ce buisson) se consumât, il fut saisi d'étonnement. Venez et voyez comme des membres de chair évoluent parmi des langues de feu ! O chambre haute qui as étonné Jérusalem à cause du miracle, plus que la fournaise (n'a étonné) les Babyloniens !

Le feu de la fournaise consumait ceux du dehors et épargnait ceux du dedans ; le feu [15] dans la chambre haute rassemblait ceux du dehors pour qu'ils viennent le contempler, et encourageait ceux du dedans. Le feu dans la fournaise flambait hors des corps des saints ; ce feu-ci, par contre, brûlait dans les cœurs des apôtres. O feu dont la venue (était accompagnée d') une voix, dont le silence (répandait) de la lumière, dont l'effet était [20] la parole, et la vérité une confession !

Or, les apôtres étaient assis et guettaient la venue de l'Esprit, comme les soldats du roi qui attendent (le moment) où ils pourront porter les armes et marcher au combat. Ils étaient des chandeliers préparés qui guettent (le moment) où ils pourront recevoir la flamme du Saint-Esprit et éclairer toute la création par leur [25] enseignement. Ils étaient des paysans qui portent la semence dans les plis (de leurs vêtements) et qui guettent (le moment) où il leur sera ordonné de semer. Ils étaient des marchands habiles qui attendent [fol. 5v°] (le moment) [p. 97] où ils pourront se mettre en marche pour répandre (leurs) trésors dans le monde. Ils étaient des matelots dont le navire est ancré dans le port du commandement du Fils jusqu'à ce qu'un vent doux commençât à souffler pour eux. Ils étaient des pasteurs qui ont reçu la houlette du grand Pasteur [5] du troupeau, et qui guettent (le moment) où les troupeaux leur seront donnés en partage.

« *De toutes les nations qui sont sous le ciel* » [*Actes, II :* 5] il y en avait là, rassemblés par l'action de l'Esprit et « *ils les entendaient parler dans leurs propres langues* » [v. 6] et ils disaient : « *Ne sont-ils pas des Galiléens ?* » [v. 7]. Comment [10] parlent-ils (alors) dans nos langues ? Mais les Juifs, qui s'étaient toujours opposés au

Saint-Esprit, dirent : « *Ils ont bu du vin et se sont enivrés* » [v. 13]. Vous avez dit la vérité, mais non pas comme vous le pensez vous-même. Ils n'ont pas bu le vin de la vigne. Une boisson nouvelle a coulé du ciel pour eux. C'est le Vin [15] pressé récemment sur le Golgotha. Les apôtres ont bu et ils ont enivré la création par cette boisson. C'était le Vin qu'avaient pressé les crucificateurs, et ils n'en avaient pas bu : il fut donné aux fidèles pour leur purification. C'était le Vin, non pas d' « *un coteau fertile* » [*Is., V :* 1], qui donnait aux laboureurs « *de mauvais raisins* » [v. 2]. [20] Car ce jour-là de nouveaux nuages se levaient de la Galilée, portant des bénédictions abondantes, afin de (les) répandre en pluie sur la vigne qu'avait labourée le crucifié.

Dis-moi, ô Juif ; les apôtres « *ont-ils bu du vin et se sont-ils enivrés* » *?* La foule des soixante-dix anciens dont tu as parlé dans le désert [cf. *Nombres, XI :* 16-30], a-t-elle bu du vin ? La génération de la tour [cf. *Gen., XI :* 1-9], [25] qui recevait soixante-dix langues, a-t-elle bu du vin ? Mais quand Noé, le juste, a bu du vin, sa nudité a été découverte [cf. *Gen., IX :* 20-27]. Les prêtres, dans le tabernacle, qui ont bu du vin, ont oublié ce qui était convenable, [p. 98] et ils ont été consumés par le feu devant le Seigneur [cf. *Lév., X :* 1-5, 8-11]. Tu vois, [fol. 6r°] que de tout temps l'ivresse a été quelque chose de honteux. Comment se fait-il alors qu'elle ait été utile aux apôtres qui, après avoir bu du vin, ont (cependant) parlé en (d'autres) langues ?

Mais, qu'est-ce que je dois dire aux Juifs insensés ? « *S'ils ont appelé le maître de la maison* [5] *Béelzébub* » [*Matth., X :* 25], à combien plus forte raison appelleront-ils les membres de sa maison des ivrognes ! Vraiment, « *ils ont des yeux, mais ils ne voient pas* » [*Ps., CXV :* 5, *CXXXV :* 16]. La lumière véritable s'est levée dans leurs écrits et les aveugles se heurtent dans les ténèbres. Le prophète leur cria : « *Dans les derniers jours, je répandrai de mon Esprit sur toute chair et ils prophétiseront* » [*Actes, II :* 17, cf. *Joël, II :* 28].

[10] Le Père a promis, le Fils a agi, et l'Esprit a accompli. La promesse (a été faite) dans l'Ancien (Tes-

tament) ; le fait, dans la Synagogue ; et l'accomplissement, dans l'Eglise. O miracle que l'Esprit a accompli par sa venue ! Car, comme ceux qui veulent chasser des oiseaux ont toutes sortes d'oiseaux avec eux, en sorte qu'ils attrapent, une fois les pièges disposés, [15] (des oiseaux de) toute espèce et de tout genre ; ainsi en est-il de l'Esprit : il a rangé la troupe des apôtres, leur a donné de nouvelles langues, et leur a amené toutes les tribus du monde.

Tu as vu la force de l'Esprit, n'abaisse pas sa Personne au-dessous de celle du Père. [20] Car nous adorons une (seule) nature divine qui est connue en trois Personnes. A côté de cette foi véritable, il est nécessaire que de bonnes mœurs soient trouvées chez nous, afin que le Fils puisse dire à chacun de nous, quand il se révélera dans sa gloire : « *Entre dans la joie de ton Maître* » [*Matth., XXV :* 21]. A lui soit la gloire dans son Eglise [25] et que sa miséricorde soit sur nous tous dans l'éternité. Amen.

Quelques remarques sur l'origine de l'homélie.

La langue de l'auteur du traité.

L'écrivain inconnu donne trois fois, soit une citation, soit une réminiscence, empruntées à l'Ancien Testament. (Le *ps., LXVIII :* 18 est cité [5] dans la forme de la paraphrase de Paul dans *Eph., IV* : 8). Dans tous ces cas, la Pᵉšiṭto et les Septante diffèrent de façon évidente. Nous donnerons ici les trois versets bibliques. Le lecteur pourra constater que l'homéliste suit fidèlement le texte de la Pᵉšiṭto. Pour montrer combien différentes les citations auraient paru, si elles avaient été une traduction syriaque d'un sermon écrit en grec, nous mentionnerons également comment elles sont rédigées dans l'Hexaplaire syriaque de Paul de Tella.

---

5. Hom., p. 95 : 9-10.

Les mots d'*Is., V : 1* « *sur un coteau fertile* » et du verset 2 « *de mauvais raisins* [6] » se lisent dans la P^ešiṭto : *b^eqarno d^e'atro šamino* et *ḥarûbé* ; dans les Septante : ἐν κέρατι ἐν τόπῳ πίονι et ἀκάνθας ; et dans l'Héxaplaire syriaque : *b^eqarno b^eduk^eto šaminto* et *kubé.*

Ps., CXV : 5 (ou *Ps., CXXXV* : 16) : « (*ils ont des yeux*) *mais ils ne voient pas* [7] » se lit comme suit : dans la bible syriaque : *w^elo ḥôzén* ; dans la traduction grecque : καὶ οὐκ ὄψονται ; et dans celle de Paul de Tella : *w^elo neḥzûn.*

En constatant que les citations sont conformes à la P^ešiṭto, il ne faut pas exclure *à priori* la possibilité d'une origine grecque. Car on peut penser — et cette méthode a été suivie plus d'une fois — qu'un traducteur éventuel aura transmis les citations qu'il aurait rencontrées, non pas par une traduction littérale du grec, mais en utilisant le texte donné par la bible syriaque.

Ce raisonnement peut, peut-être, convenir à la citation du *Ps., CXV*. Mais à notre avis, il n'est pas probable que cela soit le cas pour les réminiscences de *Is., V* : 1 et 2, où il ne s'agit que de quelques mots détachés du contexte biblique.



Une observation dans le domaine de l'exégèse de la sainte Ecriture nous confirme dans notre supposition que l'homélie a été écrite par un auteur syrien.

On trouve dans notre traité un passage chargé de sentiments polémiques contre les Juifs. Il contient la tirade suivante : « Les prêtres, dans le tabernacle, qui ont bu du vin ont oublié ce qui était convenable, et ils ont été consumés par le feu devant le Seigneur [8] ». L'homéliste fait allusion évidemment au Xe chapitre du *Lévi-*

6. Hom., p. 97 : 18-19.
7. Hom., p. 98 : 6-7.
8. Hom., pp. 97 : 26-98 : 1.

tique. Son explication repose sur la combinaison des versets 1-5 et 8-11. Il déduit de la défense aux prêtres de boire des boissons enivrantes que la condamnation, par Dieu, de Nadab et d'Abihu avait eu pour cause leur ivresse.

Išô'dad de Merv, un compilateur nestorien du IXe siècle, consacre plusieurs pages de son commentaire à l'interprétation de cet événement.

A propos des versets 9 et 10, Išô'dad exprime son explication personnelle dans les termes suivants :

> Et parce que leur crime était dû au vin et à la boisson fermentée, (Dieu) avertit Aaron de ne pas (en) boire quand il entrerait devant le Seigneur, *afin que vous discerniez le sacré* (*du profane*), savoir, si vous vous livrez à l'ivresse, (alors), quand vous toucherez à des choses impures selon la Loi, vous ne les reconnaîtrez pas et ne les discernerez pas. Est dite *boisson fermentée* toute (boisson) qui n'est pas exprimée du raisin, (mais), par exemple, de l'orge, etc [9].

Un peu plus haut, Išô'dad cite, dans son commentaire, un exégète inconnu qui porte le nom de la région dont il est issu :

> Qatraya dit : C'est pour cause d'ivresse, de présomption et d'ostentation qu'ils sont morts. Ils allèrent, dit-il, de leur propre autorité sans (en avoir reçu) l'ordre de Moïse, et ils apportèrent un feu du dehors, alors qu'il ne leur était pas permis de sortir au dehors. Ce qu'a dit (l'Ecriture) : *Sans que ce fût le temps* (prescrit), vu que ce n'était pas le temps (prescrit) pour (faire fumer) l'encens ; mais c'est uniquement pour faire parade devant le peuple qu'ils sortirent et apportèrent du (feu), car ils étaient ivres en ce moment [10].

---

9. C. van den Eynde : *Commentaire d'Išô'dad de Merv sur l'Ancien Testament II. Exode — Deutéronome*, Louvain, 1958, texte syriaque, p. 68 : 10-15, traduction, p. 91 : 18-25 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 176 et 179).

10. *O. c.*, pp. 66 : 24-67 : 3, trad., pp. 89 : 22-90 : 3.

Un troisième interprète qui expose la même opinion est Jean de Beth Rabban (VIe siècle [11]) :

> Jean de Beth Rabban dit : Moïse avait commandé de garder allumé *le feu* (*jailli de devant le Seigneur*) en souvenir du prodige, mais soit que les fils d'Aaron méprisèrent et dédaignèrent le commandement de Dieu, soit que, étant ivres, ils ne surveillèrent pas le (feu), (celui-ci) s'éteignit. Pour empêcher donc que leur faute vînt à la connaissance du peuple, ils introduisirent un feu étranger et le déposèrent sur l'autel. Alors, par une intervention divine, *un feu jaillit* de cet endroit même *et les dévora* [12].

Or, c'est un fait incontestable que les Nestoriens ont, pour les commentaires qu'ils donnent de la sainte Ecriture, été les disciples des grands commentateurs de l'Ecole d'Antioche. Nous avons donc consulté les œuvres des homélistes, des exégètes et des compilateurs grecs. Et quoique plusieurs d'entre eux : Origène, Apollinaire, Théodoret et Procope, aient traité du passage sur Nadab et Abihu, on n'y trouve aucune trace de la conception que l'ivresse de ces prêtres ait été la cause de leur mort.

Du silence des sources grecques nous ne pouvons pas conclure avec certitude que l'explication donnée soit d'origine syrienne. Nous considérons cependant cette supposition comme très vraisemblable.



Grâce aux recherches paléographiques auxquelles F. C. Burkitt a soumis le manuscrit *Add. 17. 189* du *British Museum* [13], nous savons que la série des cinq

---

11. Cf. A. Baumstark : *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, pp. 115-116 et I. Ortiz de Urbina : *Patrologia Syriaca*, Rome, 1958, p. 115.

12. *O. c.*, p. 66 : 5-10, trad., pp. 88 : 28-89 : 4.

13. F. C. Burkitt : *S. Ephraim's Quotations from the Gospel*, Cambridge, 1901, pp. 75-76. Voir aussi *L'Orient Syrien*, vol. V, 1960, pp. 162-163.

homélies a été munie par le copiste du seul titre *turgômé*, qu'un lecteur postérieur y a ajouté les mots *d^emôr 'aphrem*; et qu'un autre savant, plus tard encore, mettant en doute l'attribution des homélies au grand Docteur syrien, substitua, à la première page, au nom de *'aphrem* ceux de *basilis 'aw yo'annis*.

Or, si le traité *sur la venue du Saint-Esprit* est l'œuvre d'un auteur syrien, comme nous l'avons supposé dans les pages précédentes, il faudra rejeter l'attribution de la paternité littéraire du traité à Basile ou à Jean Chrysostome. En ce qui concerne ce dernier, d'autres arguments viennent confirmer notre hypothèse qu'il ne peut pas être l'auteur de ce traité. En effet, trois séries d'homélies du Chrysostome sur le livre des *Actes* nous ont été conservés. Il suffit de lire attentivement les sermons consacrés au *IIe* chapitre des *Actes*[14] pour acquérir la certitude que les idées développées par Jean sont étrangères à celles qu'exprime notre traité.

L'exégèse qui est à la base de l'homélie.

Il faudra donc chercher l'homéliste inconnu parmi les Syriens d'expression syriaque. L'opinion qu'Ephrem serait l'auteur du traité a été avancée de bonne heure, comme nous venons de le voir dans un paragraphe précédent. Nous saisissons donc l'occasion de vérifier la vraisemblance de cette supposition. Le texte même du commentaire qu'Ephrem a écrit sur le livre des *Actes* est perdu, il est vrai, mais une traduction arménienne en a été conservée. Quels enseignements pouvons-nous tirer d'une comparaison de l'homélie anonyme avec cet écrit ?

La description de ce qui s'est passé à la Pentecôte se contente, dans le livre des *Actes*, de mentionner un vent fort : « *Tout à coup il vint du ciel un bruit comme celui*

---

14. J.-P. Migne : *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, vol. LX, Paris, 1862, cc. 41-70 (Hom. IV-VII).

d'un vent impétueux, et il remplit toute la maison où ils étaient assis » (*Actes, II* : 2).

Selon l'homéliste inconnu, par contre, les disciples n'ont pas seulement entendu un bruit, mais ils ont aussi vu une lumière : « La lumière remplit la maison où ils étaient assis [...] la lumière rayonna autour de ceux du dedans [...] O feu, dont la venue était accompagnée d'une voix, dont le silence répandait de la lumière [...] [15] ».

A la différence de cette présentation Ephrem prétend que le coup de vent était accompagné d'un parfum agréable qui se répandait. Voici son explication d'*Actes, II* : 15-22 :

> [...] en hodie consummatum est re vera et actibus, sicut vox superna et odor internus et linguæ [...] testificantur nobis.

Et, quelques lignes plus loin, à propos du verset 29 :

> Iesum autem Deus suscitavit [...] nobisque testificantur, ecce, vox et odor, omnesque linguæ quibus iam ante vos loquimur. [...] et e voce quam auditis, et odore fragrantiæ quem accipitis, et omnibus linguis quas loquimur et auditis, vos [...] sciverunt (*sic*) et cognoverunt [...] [16].

Telle qu'elle nous est parvenue, la version arménienne de l'exégèse d'Ephrem comporte une importante lacune qui s'étend depuis *Actes, I* : 4 jusqu'à *Actes, II* : 14. Mais une *Chaîne,* elle aussi traduction arménienne de l'original syriaque, vient heureusement combler cette lacune. Or, dans cette *Chaîne* [17], l'interprétation que le grand

---

15. Hom., pp. 95 : 23-96 : 2, 18-20.

16. F. C. Conybeare : *The Commentary of Ephrem on Acts*, dans F. J. F. Jackson et K. Lake : *The Beginnings of Christianity*, vol. III, Londres, 1926, p. 396. (Le texte arménien a été publié par le Père N. Akinean, à Vienne en 1921).

17. *O. c.*, pp. 397 et 399. (Le texte arménien a été publié par les Pères Méchitaristes à Venise en 1839). Cf. aussi E. Beck : *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und contra Julianum*, Louvain, 1957, XI : 14 (*CSCO*, vol. 174 et 175).

Docteur syrien fait des versets 2, 6-8 et 32 lui fournit l'occasion de revenir à cinq reprises différentes sur ce thème du parfum qui se répandait dans le Cénacle en même temps que la voix céleste se faisait entendre et que le vent soufflait.

Aucun doute n'est possible : le phénomène sur lequel Ephrem insiste le plus dans son commentaire n'est mentionné nulle part dans notre traité.

La conséquence semble être évidente : Ephrem ne peut donc pas être l'auteur de l'homélie anonyme. Mais quelque impérieuse que cette conclusion paraisse, la plus grande circonspection est nécessaire.

Dom Beck a appelé notre attention sur un fait qui nous exhorte à cette prudence. Dans trois œuvres différentes, Ephrem vient à parler de la question qu'Abraham pose à Dieu : « *A quoi connaîtrai-je que je le posséderai ?* » (*Gen.*, *XV* : 8). Dans ses *Hymni de Paradiso* [18], comme dans ses *Hymni de Fide* [19], il interprète la question brièvement et tout naturellement comme provenant d'un sentiment d'incrédulité ; et la réponse de Dieu, Ephrem la considère comme une réprimande. Dans son commentaire sur le livre de la *Genèse* [20], par contre, il apporte de nombreux arguments, qu'il ressasse parfois un peu trop à notre goût, pour démontrer que l'explication mentionnée ci-dessus (qu'il attribue maintenant à d'autres) ne peut en aucune façon être vraie. Dom Beck déduit de cette divergence que le commentaire est écrit, non pas par le maître lui-même, mais par un de ses disciples, et il suggère le nom de Mar Aba [21]. Nous inclinons plutôt à supposer

18. XII : 5 (voir note 17).

19. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, Louvain, 1955, XXI : 6 (*CSCO*, vol. 154 et 155).

20. R.-M. Tonneau : *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, Louvain, 1955, texte syriaque, pp. 69 : 20 à 71 : 27, traduction, pp. 56 : 12 à 58 : 9 (*CSCO*, vol. 152 et 153).

21. *Hymnen de Paradiso*, *Vorwort*, p. I, cf. aussi p. 47, note 5.

qu'Ephrem a pu changer son interprétation de *Gen., XV* : 8 au cours du temps.

Quoi qu'il en soit du problème de la paternité littéraire de notre traité, nous ne dépassons pas un *non liquet*.

La position dogmatique de l'auteur de l'homélie.

La question se pose maintenant de savoir si les énoncés dogmatiques que nous trouvons dans le traité peuvent nous aider à sortir de notre incertitude. Car l'homéliste se prononce sur la christologie, sur la doctrine du Saint-Esprit et de la Trinité, parfois en des termes très clairs.

Soumettons les formules qu'il emploie à un examen plus détaillé et à une comparaison avec les conceptions d'Ephrem.

Selon l'homélie, la Pentecôte signifie dans un certain sens le retour du Christ sur notre terre : « Il parla avec nous et nous apprit sa parenté avec le Père [22] ». Cette terminologie peu claire (*ḥᵉyônûteh dᵉʿam 'abo*), pourrait, peut-être, être considérée comme une explication hétérodoxe, si tout malentendu n'était dissipé par la formule suivante : « Lorsque (notre Roi) qui n'avait (cependant) jamais quitté son Père, était revenu vers lui triomphant, il envoya, dès qu'il fut monté, de grands présents à ses serviteurs [23] ». Que l'on compare à cet énoncé un passage du IIᵉ *Sermo de Fide* d'Ephrem : « Le premier-né est dans son Père, il demeura auprès de lui et vint à nous » etc. [24].

A la fin de son traité, l'auteur inconnu défend l'égalité entre la Personne du Saint-Esprit et celle du Père :

22. Hom., p. 95 : 18-19.

23. Hom., p. 95 : 6-8.

24. P. Mobarak et S.-E. Assemani : *Sancti Patris nostri Ephraem Syri Opera Omnia*, vol. III, Rome, 1743, p. 182 D-E. Cf. aussi E. Beck : *Ephraems Reden über den Glauben*, Rome, 1953, pp. 30-31 (*Studia Anselmiana*, vol. 33).

« Tu as vu la force de l'Esprit, n'abaisse pas sa Personne au-dessous de celle du Père[25] ». Dans le *Testament* d'Ephrem l'on trouve sur ce même sujet la phrase suivante — et il n'y a pas une raison concluante pour douter de l'authenticité de cette partie du *Testament* — : « Si j'ai abaissé le Saint-Esprit au-dessous de Dieu, que mes yeux soient aveuglés[26] ».

Quant à la Trinité, l'homéliste dit : « Le Saint-Esprit vint et nous fit connaître l'égalité indivisible de la Trinité[27] ». Ephrem a exprimé, en métaphores, la foi qui a inspiré cette formule, il est vrai, mais on ne trouve pas chez lui une terminologie exacte[28].

Or, le théologien inconnu s'est prononcé de façon encore plus claire que dans la formule précitée. Dans sa péroraison il donne ce credo-ci : « Car nous adorons une seule nature divine qui est connue en trois Personnes[29] ». Nous avons ici, dans une traduction syriaque (*ḥad̲ keyôno bat̲lôto qenûmin*), la formule grecque μία οὐσιά ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν. On peut lire et relire toutes les œuvres authentiques d'Ephrem, cette terminologie on ne la trouvera nulle part. Au contraire. Dans une analyse minutieuse des *Hymni de Fide* — un recueil de *mad̲rôšé* écrit pendant son séjour à Edesse — Dom Beck a démontré de façon convaincante que le mot *keyôno* est utilisé par Ephrem dans des significations très divergentes, tandis que le terme *qenûmo* ne se rencontre pas du tout dans les énoncés christologiques, ni dans ceux sur la Trinité[30].

---

25. Hom., p. 98 : 18-19.

26. R. Duval : *Le Testament de saint Ephrem*, dans *Journal Asiatique*, 9/XVIII, 1901, texte syriaque, pp. 247-248, traduction p. 286.

27. Hom., p. 95 : 19-20.

28. Cf., par exemple, *Hymnen de Fide*, XIII, XL, LXXIII. LXXVII : 20-21.

29. Hom., p. 98 : 19-20.

30. E. Beck : *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*, Rome, 1949, (*Studia Anselmiana*, vol. 21), spéc. pp. 20, 41, 58, 85, 108-109.

Le fait que la formule dont nous parlons est la seule phrase qu'on ne saurait imaginer dans la bouche ou sous la plume d'Ephrem pourrait peut-être laisser supposer qu'elle est une interpolation ajoutée au texte primitif par un copiste quelconque. Mais, en la lisant dans son contexte, on se rend compte qu'elle lui est reliée d'une façon très naturelle et qu'elle fait corps avec lui ; et ceci enlève tout fondement quelque peu sérieux à l'hypothèse d'une interpolation ultérieure.

La question par laquelle nous avons commencé cette partie de notre recherche a donc trouvé une réponse négative. Nous n'avons rien trouvé de plus que la constatation qu'Ephrem n'a pas été l'auteur du traité.

Mais si nous ne pouvons pas compter sur les formules dogmatiques pour identifier l'auteur, celles-ci nous donnent tout de même quelques indications de nature positive concernant le temps où le traité anonyme doit avoir été écrit, et le courant de la pensée théologique auquel l'homéliste inconnu adhérait.

Nous avons déjà mentionné que les mots de l'homélie : « une seule nature divine qui est connue en trois Personnes » sont une traduction syriaque de la formule grecque μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν. En constatant que cette formule sur la Trinité a été défendue pour la première fois par Basile le Grand [31] nous tenons le *terminus post quem* de notre traité.

Puis, il n'aura pas échappé au lecteur qu'un ton admonitif se fait sentir dans l'énoncée sur le Saint-Esprit: « Tu as vu la force de l'Esprit ; n'abaisse pas sa Personne au-dessous de celle du Père ». Cette forme de polémique vise évidemment les pneumatomaques. Ensemble avec

---

31. Cf. R. J. DEFERRARI : *Saint Basil : The Letters*, Londres-New York, 1926-1934, nos XXXVIII (écrite en 369-370), CCXIV (écrite en 375) et CCXXXVI (écrite en 376). Cf. aussi K. HOLL : *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen-Leipzig, 1904, pp. 130 ss.

d'autres hérétiques, ces Macédoniens avaient été condamnés en l'an 381, au deuxième Concile œcuménique [32]. Théodore de Mopsueste eut une discussion avec eux, comme il ressort de l'Histoire ecclésiastique de Barḥadbᵉšabba [33]. C'était en 392, dans la ville d'Anazarbe. Un grand nombre d'années plus tard Théodore coucha par écrit ce qu'il avait dit à cette occasion [34]. L'historien Socrate nous transmet [35] qu'encore en 428, donc plus d'un quart de siècle plus tard, Nestorius, à Constantinople, avait dû prendre des mesures contre ces pneumatomaques.

L'admonition de l'homéliste se comprend le mieux, à notre avis, dans un temps où il faut tenir compte sérieusement de l'influence des pneumatomaques, c'est-à-dire dans les dernières décades du IVᵉ siècle et les premières du Vᵉ.

Le théologien inconnu a employé, comme nous l'avons déjà vu, au sujet de la doctrine de la Trinité, des termes d'une précision dogmatique qui ne laisse rien à désirer du point de vue de la clarté. De son silence sur le problème de la relation des natures en Jésus-Christ nous sommes portés à déduire — c'est un *argumentum e silentio,* donc à manier avec la plus grande circonspection ! — que la lutte entre Cyrille et Nestorius ne s'était pas encore déclenchée au moment où il rédigeait son traité. Cette considération aussi conduit au même *terminus ad quem* auquel nous sommes parvenu en nous appuyant sur d'autres arguments.

---

32. Cf. J. D. Mansi : *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. III, Florence, 1759, cc. 557-560.

33. F. Nau : *La seconde partie de l'Histoire ecclésiastique de Barḥadbešabba 'Arbaïa et Controverse de Théodore de Mopsueste avec les Macédoniens*, Paris, 1913, pp. 506-507 (*Patrologia Orientalis*, vol. IX).

34. *Ibid.*, p. 637.

35. *Historia Ecclesiastica*, Livre VII, Chapitre XXXI, dans J.-P. Migne : *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, vol. LXVII, c. 808.

Cependant, déjà avant que le conflit se fût déclaré ouvertement, les esprits et les cœurs étaient nettement divisés. Deux courants de la pensée théologique, ordinairement attribués respectivement à l'Ecole d'Alexandrie et à l'Ecole d'Antioche, étaient diamétralement opposés, tant sur le plan de la doctrine christologique que sur d'autres plans.

Remettons-nous en mémoire une phrase du commencement de l'homélie : « Lorsque (notre Roi), qui n'avait jamais quitté son Père, était revenu vers lui triomphant [...] ». Nous avons vu qu'Ephrem s'est exprimé de la même façon dans ses *Sermones de Fide*. Il faut, certes, se garder avec soin, de tirer des conclusions trop hâtives, et surtout trop poussées, de cette expression. Mais, à notre avis, il n'est pas trop aventuré de supposer que la phrase précitée a pu servir de cadre à la formulation du dogme de l'Incarnation selon les conceptions christologiques de l'Ecole d'Alexandrie. Un disciple de l'Ecole d'Antioche n'aurait certainement pas formulé les conceptions de son Ecole en utilisant une expression semblable. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les *Homélies catéchétiques* de Théodore de Mopsueste et son *Commentaire de l'évangile de saint Jean* [36].

Nous fondant sur ces considérations nous avons donc à admettre que l'homéliste — un théologien qui base sa christologie sur Jean et sur Paul plutôt que sur les évangiles synoptiques — a écrit son traité en syriaque à un moment situé avant que le monde des Syriens se fût scindé en deux par les controverses christologiques.

---

36. J.-M. VOSTÉ : *Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli*, Paris, 1940, texte syriaque, pp. 152 : 1-19, 303 : 8-304 : 16, traduction, pp. 108 : 16-31, 217 :4-35, (explication de *Jean, VI :* 62 et *XVI :* 28). Cf. aussi R. TONNEAU et R. DEVREESSE : *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano, 1949, pp. 200-207, Hom. VIII, §§ 11-13 (*Studi e Testi*, vol. 145).

Les citations empruntées au Nouveau Testament.

Sous l'influence des idées de F. C. Burkitt [37] on a cru longtemps pouvoir déterminer la chronologie relative d'un écrit syriaque à l'aide des citations du Nouveau Testament. Si celles-ci sont conformes à la *Vetus Syra*, alors l'œuvre où elles figurent doit être considérée comme provenant de la période d'avant Rabboula (qui aurait rédigé la Pᵉšiṭto et l'aurait introduite dans l'usage ecclésiastique). Les auteurs, par contre, qui citent la Pᵉšiṭto, cette Vulgate syriaque, sont censés avoir écrit leur œuvre après Rabboula († 536).

Cette méthode pour la détermination chronologique d'une œuvre syriaque est devenue caduque depuis que le professeur A. Vööbus a démontré d'une façon pleinement convaincante que, d'une part, la Pᵉšiṭto existait déjà avant Rabboula et ne pouvait donc avoir été rédigée par lui, et, d'autre part, que, plusieurs siècles après la mort de l'évêque d'Edesse, les œuvres syriaques contenaient encore de nombreuses citations tirées de la *Vetus Syra* [38]. On ne peut donc plus se fier uniquement, ou même principalement, aux citations néo-testamentaires que contient une œuvre syriaque pour déterminer si elle appartient à la période qui précède ou suit Rabboula.

En outre, dans le cas particulier qui nous occupe, la détermination de la provenance des citations néo-testamentaires ne peut en aucune façon être faite par une simple réponse à la question : Les citations de notre traité sont-elles empruntées à la *Vetus Syra*, ou bien à la Pᵉšiṭto ? A cette question, en effet, on ne peut répondre valablement et uniformément pour toutes les citations, et cela complique considérablement la tâche du chercheur, et le

---

37. F. C. Burkitt, *o. c.*, pp. 57-58, et *Evangelion da-Mepharreshe*, vol. II, Cambridge, 1904, pp. 160-165.

38. A. Vööbus : *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac*, Louvain, 1951 (*CSCO, Subsidia*, vol. 3) et *Early Versions of the New Testament*, Stockholm, 1954, pp. 67-121 (*Papers of the Estonian Theological Society in Exile*, vol. 6).

met dans un embarras dont il lui est très difficile de se tirer. Les citations contenues dans notre traité constituent en effet une énigme qui nous paraît presque insoluble. Raison de plus pour soumettre chacune d'elles à un examen attentif et minutieux.

Des cinq citations empruntées aux évangiles il y en a deux qui sont conformes à la Pᵉšiṭto, à savoir *Jean, XVI : 33*[39] et *Luc, X : 19*[40].

La phrase : « *Ceux qui croient en moi parleront de nouvelles langues* »[41] semble être une paraphrase plutôt qu'une citation de *Marc, XVI : 17*. Elle est rédigé d'après la version de la Pᵉšiṭto : « *Voici les miracles qui accompagneront ceux qui croient : en mon nom, ils chasseront les démons et ils parleront de nouvelles langues* ». On peut attribuer au hasard le fait qu'Aphraate, citant ce verset[42], ait nommé, comme premier signe de la foi au Christ, de parler de nouvelles langues, et seulement ensuite, d'exorciser les démons. Hasard ou non, le fait mérite néanmoins d'être mentionné. De même il nous fait signaler que l'addition « *en moi* » (*bi*) est conforme à la *Vetus Syra*.

En *Matth., X : 25*[43] les mots : « *à combien plus forte raison* » πόσῳ μᾶλλον (*kᵉmo yatirô'iṯ*) s'écartent aussi bien de la *Vetus Syra* (*'aykano neqrun*) que de la Pᵉšiṭto (*ḥaḏ kᵉmo*). De façon inattendue la forme du texte correspond exactement à la version de Thomas d'Héraclée, mais, d'autre part, conforme à la *Vetus Syra* et à la Pᵉšiṭto, il s'éloigne de lui en traduisant τοὺς οἰκιακοὺς par *labnay bayteh* (l'*Harclensis* donne *lᵉbaytôyé*).

Dans *Matth., XXV : 21*[44], l'homélie donne *bᵉḥaduṯeh*, tandis que la Pᵉšiṭto et l'Héracléenne ont la forme *lᵉḥaduṯeh*. La *Vetus Syra* a une lacune ici.

---

39. Hom., p. 95 : 5-6.

40. Hom., p. 95 : 13-14.

41. Hom., p. 95 : 20-21.

42. J. Parisot : *Aphraatis sapientis persae dèmonstrationes*, Paris, 1894, c. 41 (*Patrologia Syriaca*, vol. I).

43. Hom., p. 98 : 4-5.

44. Hom., p. 98 : 23-24.

Des six textes empruntés aux *Actes* quatre ont été adaptés manifestement par l'homéliste au contexte de son argumentation, à savoir *II :* 5, 7, 13 et 17 [45]. Ils sont tous conformes à la Pᵉšiṭto.

Les deux autres versets sont des paraphrases plutôt que des citations. A la variante de l'homélie dans *Actes, II :* 6 *bᵉlėšônė dilᵉhûn* [46] (la Pᵉšiṭto donne *bᵉlėšônayhûn*) nous ne devons donc pas accorder trop de poids. Il en est autrement de la traduction de ἕνα ἕκαστον dans le verset 3 : à la différence de la Pᵉšiṭto (*ḥaḏ ḥaḏ*) l'homélie donne *kul ḥaḏ ḥaḏ* [47]. Or, comme il ressort d'une remarque de Jacques d'Edesse dans la marge de sa traduction des hymnes de Sévère d'Antioche [48] *kul ḥaḏ ḥaḏ* est une variante de la *Versio Harclensis* que nous ne trouvons pas dans le texte publié par J. White [49].

La citation empruntée à l'épître aux *Ephésiens* (chapitre *IV :* 8) est de nouveau conforme à la Pᵉšiṭto.

Il est temps de comparer les conclusions qu'il nous faut tirer des citations étudiées ci-dessus, avec le résultat où nous a conduits un examen des formules dogmatiques.

Il n'est pas étonnant du tout — les études de M. Vööbus l'ont démontré [50] — que nous trouvions dans un traité rédigé avant l'époque rabbouléenne, outre une seule réminiscence de la *Vetus Syra*, un certain nombre de citations conformes à la Pᵉšiṭto.

---

45. Hom., pp. 97 : 6, 9, 11-12, 98 : 8-9.

46. Hom., p. 97 : 8.

47. Hom., p. 95 : 24-25.

48. E. W. Brooks : *James of Edessa The Hymns of Severus of Antioch and others*, Paris, 1911, p. 148 : 10 (*Patrologia Orientalis*, vol. VI). Cf. W. D. McHardy *James of Edessa's Citations from the Philoxenian Text of the Book of Acts*, dans *The Journal of Theological Studies*, vol. XLIII, 1942, pp. 168-173.

49. J. White : *Sacrorum Evangeliorum Versio Syriaca Philoxeniana*, Oxford, 1778.

50. Voir note 38. Cf. aussi A. Vööbus : *The oldest extant traces of the Syriac Peshitta*, dans *Le Muséon*, vol. LXIII, 1950, pp. 191-204.

Mais nous nous heurtons à des difficultés insurmontables, si nous sommes forcés d'admettre que deux versets aient été empruntés à la traduction que Thomas d'Héraclée termina en l'an 606. A peine le problème devient-il un peu moins difficile à résoudre, si nous supposons qu'aux passages cités, Thomas ait repris, sans la changer, l'œuvre plus ancienne, la soi-disant Philoxénienne. Nous n'avons qu'à nous rappeler que cette version antérieure a été faite à la demande de Philoxène de Mabboug par son chorévêque Polycarpe en l'an 508.

Si nous supposons que l'homélie a été écrite dans le premier quart du VIe siècle, ou plus tard, alors la question se pose immédiatement de savoir comment il se fait qu'un auteur de ce temps parle, sur un ton de polémique, de la consubstantialité du Saint-Esprit avec Dieu le Père — doctrine non controversée à cette époque — et quelle est la raison pour laquelle il ne dit mot du dogme christologique, le grand problème de son temps ?

L'alternative est claire : ou bien notre opinion sur les implications dans les formules dogmatiques est inexacte, ou bien la conclusion que nous avons tirée des citations conformes à l'Héracléenne n'est pas juste.

Nous sommes enclins à croire que c'est la deuxième supposition qui est correcte. L'on hésite jusqu'au tout dernier moment à compter le facteur hasard. Cependant, en ce cas-ci nous ne pourrons pas nous y dérober.

Aux *Actes, II :* 8 (*kul ḥaḏ ḥaḏ*), une variante dans la tradition de l'Héracléenne, nous ne voulons pas nous attarder. Chaque auteur syrien qui paraphrase ce verset peut être tenté d'ajouter le mot *kul* dans cette formule distributive : *ḥaḏ ḥaḏ.*

Quant à *Matth., X* : 25, nous nous risquons à faire la supposition que l'homéliste, en choisissant l'expression *k^e^mo yatirô'it,* y a été entraîné, citant de mémoire, par une réminiscence du chapitre *VII,* verset 11, où elle est employée. Que Thomas d'Héraclée ait choisi plus tard ces mots pour rendre πόσῳ μᾶλλον se comprend facilement, vu son désir de rendre d'aussi près que possible le texte grec.

Conclusion

Pour finir essayons de résumer les résultats auxquels notre examen nous a conduits.

En ce qui concerne la langue dans laquelle l'homélie a été écrite, les réminiscences d'*Is., V :* 1 et 2, et l'exégèse de *Lév., X* font pencher la balance en faveur du syriaque.

A la question de savoir quand le traité a été écrit, notre réponse doit être donnée avec plus de réserve. De la formule : « une seule nature divine qui est connue en trois Personnes » d'un côté, et de la polémique contre les pneumatomaques et du silence sur la controverse christologique de l'autre, nous sommes enclins à déduire que la période qui entre le plus en considération comme temps d'origine, est celle qui s'intercale entre la rédaction de la XXXVIIIe lettre de Basile le Grand (écrite en l'an 369-370) et le commencement du conflit entre Cyrille et Nestorius.

L'énigme de l'identité de notre auteur reste — après que nous avons dû constater que ce n'est pas Ephrem qui a écrit l'homélie *sur la venue de l'Esprit* — entière, du moins pour le moment présent.

T. JANSMA.

LA QUESTION PASCALE AU IIe SIÈCLE [1]

I. La fête de Pâques au IIe siècle.

C'est un fait indiscutable qu'au second siècle certaines Eglises chrétiennes célébraient la fête pascale le jour même de la Pâque juive, le 14 Nisan, anniversaire de la passion du Sauveur selon saint Jean, tandis que d'autres reportaient cette fête au dimanche qui suivait soit le 14, soit le 15 Nisan. Les historiens de l'Eglise commentent généralement ce fait en ajoutant qu'à ces pratiques divergentes correspondaient deux conceptions différentes de la fête. Ainsi Mgr Duchesne : « Cette différence de jour se coordonna tout naturellement avec une diversité dans la façon dont on comprenait la fête. Ce qui avait eu lieu le 14 Nisan ou le lendemain, suivant les évangélistes, c'était la mort du Christ ; ce qui avait eu lieu le dimanche c'était sa résurrection. Aucun de ces deux grands faits ne pouvait être négligé. L'observance dominicale eut aussitôt pour corrélative la solennité du vendredi saint... En Asie où l'on tenait à la coïncidence du 14, on paraît être parti de cette idée que Jésus est le véritable agneau pascal. On substituait donc, le soir de ce jour, le repas eucharistique au festin rituel des juifs... Comment, après cela, les Asiates s'arrangeaient-ils pour fêter la Résurrection ? Lui consacraient-ils le surlendemain du 14 ou le dimanche suivant ? En faisaient-ils même une commémoration spéciale ? Nous n'en savons rien » [2].

---

1. Conférence présentée le 6 juillet 1960 à la VIIe semaine d'études liturgiques de l'Institut de Théologie orthodoxe à Paris.

2. *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, 4e éd., Paris. 1908, p. 286 sq. Voir aussi J. Lebreton dans Fliche et Martin : *Histoire de l'Eglise*, t. II, p. 87 sq. ; G. Fritz, art. *Pâques. Les contro-*

Il est certain que notre semaine sainte dérive de l'observance pascale dominicale. Mais ceci ne s'est pas fait en un jour. Il a même fallu assez longtemps. En tout cas nous savons maintenant que, contrairement à l'opinion très répandue que nous venons de voir exposée par Mgr Duchesne, au second siècle et encore au début du IIIe, la Pâque dominicale ne différait par aucun trait essentiel de la Pâque quartodécimane.

Nous disposons, en effet, depuis quelques années, de deux homélies pascales anténicéennes. La première a été prononcée au cours du troisième quart du second siècle par Méliton de Sardes, quartodéciman. Elle a été éditée pour la première fois en 1940 par Campbell Bonner[3]. L'autre est sans doute postérieure d'un bon demi-siècle, très probablement d'origine romaine, et a certainement été prononcée par un orateur qui pratiquait la Pâque dominicale. Nous voulons parler de l'homélie monarchienne pseudo-Chrysostomienne et pseudo-Hippolytienne éditée naguère par Savile[4], de nouveau par M. P. Nautin[5]. La date et l'origine de cette homélie sont encore maintenant matière à discussion. Son récent éditeur voudrait la ren-

---

verses pascales, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XI, col. 1948, etc. Cependant Dom O. Casel : *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. XIV (1938), p. 13, a bien vu qu'il s'agissait là d'un faux problème : « Von einem wesentlichen Unterschied im *Festinhalte* der Art, dass die Kleinasiaten nur den Tod des Herrn, die anderen aber in erster Linie die Auferstehung gefeiert hätten, ist in den Texten nichts zu bemerken ».

3. *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis and some Fragments of the Apocryphal Ezechiel* (*Studies and Documents edited by* K. Lake and S. Lake XII), Londres — Philadelphie, 1940.

4. Au t. V de son édition des œuvres de saint Jean Chrysostome (Eton, 1612), pp. 930-940. Cette édition a été reproduite par Montfaucon, t. VIII, pp. 264-275 et par Migne, *P. G.* 59, 735-746.

5. *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte* (*Sources chrétiennes* 27), Paris, 1950.

voyer à la fin du IVe siècle, mais nous craignons que ses arguments ne puissent être retenus. Le R.P. Ch. Martin a rendu compte de cette édition en ces termes : « M. Nautin, tout en apportant des matériaux neufs a ignoré ou mal interprété, nous semble-t-il, les relations de l'homélie avec la théologie, le culte des mystères, la liturgie, la philosophie, les genres littéraires qui s'y reflètent. La convergence de tous les indices qu'on relève dans ces domaines oriente inexorablement la critique vers le milieu ou même la première moitié du IIIe siècle. C'est la date que nous conservons à cette homélie »[6]. De notre côté, nous avons constaté que la doctrine de cette homélie présentait une telle ressemblance avec celle que saint Hippolyte reprochait au pape Calliste, que, même si nous hésitons à attribuer ce texte à ce pape, nous ne pouvons pas chercher son auteur très loin de celui-ci, ni dans le temps, ni dans l'espace[7].

Or ces deux homélies supposent une même conception de la fête pascale chrétienne, fête du salut de l'humanité et même, pour l'orateur monarchien, fête du salut de l'univers entier, préfiguré dans la Pâque mosaïque, pleinement réalisé par le Christ, nouvel agneau pascal, de son incarnation à son ascension, mais surtout par sa passion et sa mort sur la croix. C'est donc tout le mystère chrétien que nos orateurs opposent à la Pâque légale, avec la même insistance sur la passion du Christ. « En Asie où l'on tenait à la coïncidence du 14 on paraît être parti de cette idée que Jésus est le véritable agneau pascal », nous disait Mgr Duchesne. Mais notre orateur monarchien in-

---

6. *Nouvelle Revue Théologique*, t. 74 (1952), p. 651.

7. Nous avons exposé notre interprétation de cette homélie dans une leçon faite aux étudiants de la Faculté de Théologie de l'Université de Louvain en février 1959, dans le cadre des accords culturels franco-belges, et de nouveau dans une conférence présentée à la Third International Conference on Patristic Studies (Oxford, 21-26 septembre 1959). Ce travail intitulé « Une homélie monarchienne sur la Pâque (Sources chrétiennes 27) » paraîtra dans les Actes de ce Congrès.

siste sur cette idée dès le début de son sermon : « Ici un agneau pris du troupeau, là un agneau venu des cieux ; ici le signe du sang et la petite quantité salut du tout, là tout le calice rempli de sang et d'esprit » [8]. Il est même assez curieux de constater que le souvenir de la résurrection tient plutôt moins de place dans l'homélie monarchienne que dans l'homélie de Méliton.

Par conséquent il n'existait au second siècle qu'une seule fête pascale, célébrée par les uns le 14 Nisan, renvoyée au dimanche suivant, ou au dimanche suivant le 15, par les autres. D'autre part les caractéristiques de cette fête, notamment l'étroite association Pâque légale — Pâque chrétienne, montrent que le rite quartodéciman a précédé le rite dominical qui en provient.

II. Diffusion de la fête de Pâques au IIe siècle.

Pour ce paragraphe nous sommes presque entièrement tributaire d'un article de Karl Holl [9], d'une importance capitale pour le sujet qui nous occupe et qui n'a pas été suffisamment remarqué en France.

Si la divergence sur la date de la fête de Pâque que nous constatons au second siècle n'a pas été provoquée par un motif idéologique, nous voulons dire par une conception différente de l'objet de la fête, elle a dû se produire pour des raisons pratiques d'ordre liturgique.

Avant de rechercher la situation historique qui pourrait expliquer l'origine de cette divergence, nous devons

---

8. Ἀμνὸς ἐξ ἀγέλης ἐκεῖ, ἐνταῦθα ἀμνὸς ἐξ οὐρανῶν· αἵματος ἐκεῖ τὸ σημεῖον καὶ τὸ ὀλίγον τοῦ παντὸς φυλακτήριον, ἐνταῦθα ὅλος ὁ κρατὴρ θείου γέμων αἵματός τε καὶ πνεύματος. M. Nautin a compris ce texte un peu différemment.

9. *Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius*, dans *Festgabe für Ad. Jülicher zum 70. Geburtstag, 26. Januar 1927*, pp. 159-189, reproduit dans K. Holl, *Gesammelte Aufsätze für Kirchengeschichte*, t. II, Tübingen, 1928, pp. 204-224 (publiés après la mort de l'auteur par H. Lietzmann). Nous avons utilisé la première de ces deux éditions.

faire remarquer que nous n'avons pas le droit de supposer comme allant de soi que toutes les Eglises ont, dès les origines, célébré une fête pascale. En fait nous pouvons prouver qu'il n'en a pas été ainsi. L'Eglise romaine n'a commencé à célébrer la fête de Pâque que sous le pape Soter (vers 167-174), donc vers la fin du troisième quart du second siècle. Ceci ressort très clairement de la lettre de saint Irénée au pape Victor :

> Parmi ceux-ci également les presbytres qui, avant Soter, ont présidé l'Eglise que tu diriges actuellement, je veux dire Anicet, Pie, Hygin, Télesphore et Xyste, eux non plus ne célébraient pas (la Pâque) et ils ne permettaient pas à leurs fidèles de célébrer celle-ci. Néanmoins, tout en ne la célébrant pas, ils restaient en paix avec ceux qui venaient vers eux des Eglises dans lesquelles on la célébrait, bien que pour ceux qui ne célébraient pas, la célébration ait fait une beaucoup plus grande différence (χαίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσιν). Et jamais personne n'a été rejeté à cause de cette pratique. Au contraire, ceux qui ne la célébraient pas, les presbytres qui t'ont précédé, envoyaient l'eucharistie à ceux de ces Eglises qui la célébraient [10].

Dans cette traduction nous avons interprété le verbe τηρεῖν par « célébrer la Pâque » à la suite d'Hugo Koch [11], de Karl Müller [12], de Karl Holl [13], de Hans Lietzmann [14], et de quelques autres sans doute. Nous abandonnons donc l'opinion « traditionnelle » qui nous propose de comprendre « célébrer le quatorzième jour », bien que cette opinion ait gardé jusqu'à nos jours la faveur des historiens catholiques. Cette interprétation rend,

---

10. Eusèbe, *H. E.* V, 24, 14-15.

11. *Pascha in der ältesten Kirche*, dans *Zeitschrift für wiss. Theol.*, t. 55 N.F. 20 (1914), pp. 289-313 (p. 304).

12. *Kirchengeschichte*, t. 1², p. 215 (d'après K. HOLL, *art. cit.*, p. 179, note 3).

13. *Art. cit.*, pp. 177-179.

14. *Histoire de l'Eglise* (traduction française d'André Jundt), t. II, Paris, 1937, p. 244 sq.

en effet, le texte d'Irénée absolument incohérent. Pourquoi celui-ci dirait-il à Victor καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσιν, si les papes Xyste, Télesphore, Hygin, Pie, Anicet avaient célébré la Pâque dominicale comme Soter, Eleuthère et Victor, à plus forte raison s'ils avaient pratiqué l'usage quartodéciman ? Pourquoi aurait-il mis à part Soter et Eleuthère ? La version « célébrer la Pâque » résoud ces difficultés et ne nous en crée aucune, si ce n'est de nous obliger à renoncer à un préjugé qu'aucun argument historique ne permet de justifier [15].

Le texte d'Irénée, cité par Eusèbe de Césarée, que nous venons de citer commence par les mots ἐν οἷς καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι et ceci nous apprend que l'évêque de Lyon ne considérait pas le cas de l'Eglise de Rome comme isolé. Autrement dit, ces quelques mots nous invitent à croire que d'autres Eglises avaient adopté la fête de Pâques plus ou moins tardivement au cours du second siècle.

Ceci dit, nous pouvons revenir au problème de l'origine de l'observance dominicale de la Pâque. K. Holl, dans l'article mentionné plus haut, a attiré l'attention sur un passage curieux du chapitre 70 du Panarion de saint Epiphane [16]. Ce chapitre est consacré aux Audiens. Ceux-ci n'avaient pas accepté le décret du concile de Nicée sur le comput pascal et continuaient à se fier aux Juifs pour le calcul du 14 Nisan. Ils prétendaient, non sans quelque raison, que telle était l'ancienne coutume de l'Eglise.

Epiphane répond à cela (§ 9) en essayant de prouver la nécessité du décret du concile de Nicée. Il commence par rappeler l'anarchie qui régnait dans l'Eglise sur ce sujet avant ce décret. Ces troubles, nous dit-il, avaient commencé après le temps des évêques venus de la circoncision: ἐξότου ἐταράχθη (ἡ ἐκκλησία) μετὰ τὸν χρόνον τῶν ἐμπεριτόμων ἐπισκόπων οὕτως ἐφέρετο.

---

15. Pour une démonstration plus détaillée, voir *infra* la note complémentaire.

16. *Haer.* 70, 9-10 (*P. G.* 42, 353 B-360 A).

L'évêque de Chypre croyait donc que les divisions ecclésiastiques au sujet de la date de Pâques n'avaient commencé qu'après la disparition de la hiérarchie judéo-chrétienne de Jérusalem, c'est-à-dire après la révolte de Bar-Kochéba (an. 132-135) et la ruine de la ville.

Au § 10, la discussion du témoignage de la *Diataxis* ou *Didascalie des Apôtres* invoqué par les Audiens donne à saint Epiphane l'occasion d'expliciter sa pensée :

> Pour prouver cela ces mêmes Audiens invoquent la *Diataxis des Apôtres*, ouvrage discuté par beaucoup, mais qui n'est pas sans intérêt... Dans cette *Diataxis* les *Apôtres* ordonnent en effet : « Ne calculez pas vous-mêmes, mais faites en même temps que vos frères qui viennent de la circoncision. Faites en même temps qu'eux ». Ils n'ont pas dit « quand vos frères de la circoncision », mais « ceux qui sont venus de la circoncision », afin de montrer que ceux qui étaient venus de la circoncision à l'Eglise avaient un rôle de direction en ce temps-là et le droit de conseiller les autres, afin que l'un ne fasse pas comme ceci et l'autre comme cela... Il y a eu en tout quinze évêques venus de la circoncision... Il aurait fallu (καὶ ἐχρῆν τότε), alors que les évêques venus de la circoncision étaient établis à Jérusalem, que tout le monde les suive et célèbre avec eux, afin de réaliser un accord parfait, une seule profession de foi, une seule fête célébrée. C'est pourquoi le souci qu'avaient ceux-ci de pousser l'esprit des hommes vers l'unité de l'Eglise n'ayant pu se réaliser pendant un si long temps, il s'est réalisé par la grâce de Dieu, pour la concorde, sous Constantin.
>
> Les Apôtres ont promulgué ce décret pour la concorde, comme ils le montrent en disant : « Même s'ils se trompent, ne vous en souciez pas ». D'ailleurs les choses mêmes qui sont dites montrent l'antithèse (ἡ ἀντίθεσις). Ils disent, en effet, qu'il faut faire la veillée pendant le temps des azymes. Mais, d'après le comput ecclésiastique, ceci n'est pas toujours possible.

Même si saint Epiphane connaissait une recension de la *Didascalie des Apôtres* assez différente de celle que

nous a conservée la version syriaque de cet ouvrage [17], il est certain que son exégèse prend quelques libertés avec les textes qu'il lisait. Sa première citation correspond au ch. XXI, § 17, 1 de la *Didascalie :*

> Il vous faut donc, nos frères, aux jours de la Pâque, rechercher avec soin et faire votre jeûne avec grande attention. Commencez lorsque vos frères qui sont du peuple (οἱ ἀδελφοὶ ὑμῶν οἱ ἐκ τοῦ λαοῦ) font la Pâque [18].

Comme l'indique le contexte et comme le comprenaient fort bien les Audiens, « vos frères qui sont du peuple » désigne le peuple juif. Saint Epiphane a voulu reconnaître là les évêques judéo-chrétiens de Jérusalem. Cette interprétation, si elle était soutenable, énerverait l'argument des Audiens. Mais, en réalité, saint Epiphane paraît avoir commis ce contre sens pour rien, puisque, plus loin, il reconnaît que les Apôtres recommandaient de « faire la veillée pascale pendant le temps des azymes ». Ceci nous renvoie à la *Didascalie*, ch. XXI, § 20, 10 : « Donc, quand ce peuple observe la Pâque, jeunez et prenez bien garde de faire la veillée pendant leurs azymes » [19] et c'est exactement ce que les Audiens prétendaient faire.

En réalité saint Epiphane n'a pas cherché à démontrer que le règlement des apôtres était identique à celui du concile de Nicée. Il reconnaît même, avec quelque réticence, qu'il était différent. Son argumentation repose sur sa conviction que les apôtres d'une part, le concile de Nicée d'autre part, avaient poursuivi le même but, l'ὁμονοία de l'Eglise tout entière. Et c'est l'échec de la tentative apostolique qui a rendu nécessaire le règlement de Nicée. Il apparaît finalement que c'est pour expliquer

---

17. Nous avons utilisé la version anglaise de R. Hugh Connolly : *Didascalia Apostolorum, the Syriac Version Translated and Accompanied by the Verona Latin Fragments*, Oxford, 1929.

18. *Op. cit.*, p. 187.

19. *Op. cit.*, p. 192.

historiquement cet échec qu'il fait intervenir dans la discussion, par une exégèse forcée d'un texte de la *Didascalie des Apôtres,* le rôle de la hiérarchie judéo-chrétienne de Jérusalem.

Nous ne savons pas où saint Epiphane a trouvé ces renseignements sur le rôle des évêques judéo-chrétiens dans l'histoire de la fête pascale. Mais, même s'il apparaît que l'évêque de Chypre a un peu romancé cette tradition, nous n'avons aucune raison de mettre en doute le fond de ces informations. Saint Epiphane connaissait, sur le problème pascal, des documents que nous n'avons plus, par exemple sur les troubles survenus entre Alexandre d'Alexandrie et Crescentius [20]. Il était palestinien et s'intéressait particulièrement aux traditions de son pays. Enfin, il n'avait pas besoin d'inventer cette histoire pour réfuter l'obstination des Audiens.

D'autre part cette tradition nous suggère une solution si simple et si naturelle au problème de l'origine de la Pâque dominicale, qu'il serait déraisonnable de la rejeter sans la mettre à l'épreuve.

Saint Epiphane nous dit que les divisions et les troubles sur la date de Pâques n'ont commencé qu'après la disparition des évêques judéo-chrétiens de Jérusalem, c'est-à-dire après l'installation à Aelia Capitolina d'un évêque et d'un clergé grec. Ceci nous invite à penser qu'avant ces événements la Pâque chrétienne, partout où elle était célébrée, l'était à la même date, d'après les indications de l'évêque de Jérusalem, naturellement selon le rite quartodéciman. Sous cette forme, cette fête ne peut s'être répandue que dans les pays où l'influence judéo-chrétienne était particulièrement forte, en tout cas en

---

20. *Panarion* 70, 9 (P.G. 42, 356 B). Il ne faut pas oublier qu'aux début du IVe siècle la bibliothèque de Césarée contenait une abondante documentation sur la question pascale au IIe siècle. Celle-ci aurait certainement permis d'écrire avec précision l'histoire de la fête de Pâques pendant ce siècle. Eusèbe, qui la connaissait, nous en a conservé seulement quelques bribes (*H. E.* V, 23-25).

Palestine et en Asie, peut-être dans quelques contrées voisines de ces deux provinces. Ailleurs les Eglises s'en tenaient à une liturgie strictement hebdomadaire, dans laquelle chaque dimanche ramenait le souvenir de la résurrection du Christ et ravivait l'attente de sa parousie.

Lorsqu'un clergé grec s'installa à Jérusalem, il se trouva à la tête d'une contrée fortement marquée par le Judéo-christianisme. Cette situation dût poser beaucoup de problèmes délicats, parmi lesquels celui de la célébration chrétienne de la Pâque.

Si ce clergé avait eu déjà l'habitude de célébrer une fête pascale à l'anniversaire du 14 Nisan, il n'y aurait pas eu de problème. Il n'aurait eu aucune raison de changer d'habitude, sinon peut-être la crainte de paraître « judaïser » aux yeux des autorités romaines. Mais un tel motif eût-il suffi pour le décider à renoncer à une coutume héritée des apôtres ? Nous ne le croyons pas. Si, au contraire, ce clergé grec n'avait jamais pratiqué cette fête, on comprend qu'il ait hésité à l'adopter telle quelle. Et, dans ce sens, la crainte de paraître judaïser a fort bien pu jouer. Bref, cette situation nous paraît avoir été tout à fait propice à un compromis. On célébrerait la Pâque, puisque les fidèles le réclamaient, mais on la célébrerait le dimanche qui suivrait le 14 Nisan. Ce simple transfert devait avoir des conséquences considérables. Il rendait, en effet, la fête de Pâques beaucoup plus facilement assimilable pour les Eglises helléniques. L'Egypte adopta sans doute très vite la nouvelle fête palestinienne. D'autres Eglises suivirent. Celle de Rome tarda un peu et quand, sous le pape Soter, elle se décida enfin, elle prit une mesure qui devait, elle aussi, avoir des conséquences importantes, en décrétant qu'elle ne célébrerait pas le dimanche de Pâques avant la XVI[e] lune.

Mais le temple était détruit. Les Juifs étaient exclus de Jérusalem. Il n'y avait plus dans cette ville d'évêque judéo-chrétien pour signaler à ses confrères la date du 14 Nisan. Les Eglises helléniques entreprirent de calculer cette date à leur manière et bientôt ce fut un grand désordre.

III. *Anicet et Polycarpe.*

Eusèbe a cru [21], tous les historiens de l'Eglise croient que saint Polycarpe, évêque de Smyrne, est allé à Rome sur ses vieux jours pour discuter avec le pape Anicet différentes questions, mais surtout le problème pascal. Après avoir partagé longtemps cette opinion, nous avons dû y renoncer.

Tout ce qu'Eusèbe savait sur cette affaire, tout ce que nous en savons est contenu dans un passage de la lettre de saint Irénée au pape Victor que nous avons déjà eu l'occasion de citer. Nous en proposons la traduction suivante :

> Et, lorsque le bienheureux Polycarpe est venu à Rome sous Anicet, si sur d'autres questions ils avaient de petites difficultés à discuter entre eux — ils se mirent d'ailleurs tout de suite d'accord — sur ce chapitre (de la Pâque) ils ne se sont pas du tout disputés. Anicet, en effet, n'aurait pas pu décider à renoncer à la célébration Polycarpe, qui, avec Jean le disciple et les autres apôtres qu'il avait connus, avait toujours célébré, et Polycarpe n'a pas essayé de décider Anicet à célébrer, car celui-ci lui aurait dit qu'il devait respecter la coutume des presbytres qui l'avaient précédé. Et les choses étant ainsi, ils étaient en communion l'un avec l'autre et, dans l'église, Anicet céda l'eucharistie à Polycarpe, évidemment par déférence. Ils se séparèrent donc en paix et dans toute l'Eglise ceux qui ne célébraient pas (la Pâque) et ceux qui la célébraient restaient en paix [22].

Pour bien comprendre ce texte, il faut d'abord considérer avec attention la phrase par laquelle Irénée résume la rencontre de Polycarpe et d'Anicet :

---

21. *H. E.* IV, 14, 1.
22. *H. E.* IV, 24, 16-17.

Καὶ περὶ ἄλλων τινῶν μικρὰ σχόντες πρὸς ἀλλήλους, εὐθὺς εἰρήνευσαν, περὶ τούτου τοῦ κεφαλαίου μὴ φιλεριστήσαντες εἰς ἑαυτούς.

Ce texte est ainsi paraphrasé par le R. P. J. Lebreton : « Les deux évêques avaient à régler quelques questions secondaires qui furent vite aplanies ; mais il se posait un problème capital qu'il ne purent résoudre par un accord : c'était la question pascale [23] ». On ne peut mieux exprimer l'opinion commune sur le sens de ce texte. Et cependant il nous paraît évident que saint Irénée nous dit exactement le contraire. Il ne faut pas oublier que la thèse défendue par l'évêque de Lyon était qu'avant le pape Victor les pratiques différentes des Eglises relatives à la fête pascale n'avaient jamais troublé la paix. Après quelques considérations générales sur ce sujet, il prend un exemple concret, la visite de saint Polycarpe au pape Anicet, et tout de suite il nous dit très clairement que, si les deux évêques avaient quelques petits différends à régler, sur ce chapitre il ne se sont pas du tout disputés. Autrement dit, la question pascale n'était pas au programme des affaires à discuter.

La suite du texte nous dit pourquoi les deux évêques ne pouvaient pas se disputer sur ce sujet. L'originalité de notre traduction repose sur trois points seulement.

1. Οὔτε γὰρ ὁ 'Ανίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο : « Anicet, en effet, n'aurait pas pu décider Polycarpe ». Nous ne faisons qu'appliquer la règle bien connue : « L'imparfait des verbes signifiant *pouvoir, devoir, falloir* s'emploie au sens du conditionnel pour marquer la non réalité ». La traduction « Anicet, en effet, ne pouvait pas décider Polycarpe » est correcte. Mais les historiens ne semblent pas avoir remarqué que l'imparfait « ne pouvait pas » indique ici une situation irréelle. Nous préférons donc employer le conditionnel, illogique nous dit-on, mais qui écarte toute équivoque.

Le second point est un peu plus délicat : οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν 'Ανίκητον ἔπεισεν τηρεῖν : « et Polycarpe n'a pas essayé de décider Anicet à célébrer ».

---

23. Fliche et Martin : *Histoire de l'Eglise*, t. II, p. 87.

Le verbe πείθω, dans les phrases affirmatives, a fréquemment le sens de nos verbes convaincre et persuader, aussi bien à l'actif qu'au passif. Cependant c'est le verbe que l'on invoque le plus souvent lorsqu'on veut illustrer ce que les grammairiens appellent assez improprement le présent et l'imparfait *de conatu* [24]. Ce phénomène, en effet, ne provient pas d'un emploi particulier de ces deux temps dans la langue grecque, mais d'une certaine indétermination, propre à plusieurs verbes, à l'égard du résultat effectif de l'action signifiée par ceux-ci [25]. C'est ainsi que πείθω, ἔπειθον, doivent souvent se traduire : « j'essaye, j'essayais de convaincre ». Il s'ensuit que le sens de πείθω ne recouvre pas exactement celui de nos verbes convaincre, persuader.

Ceci est encore plus apparent dans les phrases négatives. Nos verbes convaincre, persuader sous-entendent normalement une action positive, une tentative. « Je ne l'ai pas convaincu » suppose que j'ai fait un effort pour convaincre. Nous ne trouvons rien de semblable avec πείθω. Chez Platon, μὴ πείσας signifie « sans permission », « sans le consentement de » (*Lois* 844e, 845a). Ἐμὲ μηδαμῇ μηδαμῶς πείθων : « s'il n'a en aucune façon obtenu ma permission » (*Lois* 913a). Τὰ γὰρ δὴ χρήματα ἀποδόμενος, οὐ πείσας Δίωνα φάσκων οὐ πωλήσειν ἄνευ τοῦ πείθειν : « Tu as vendu tous les biens de Dion sans son consentement, après avoir affirmé que tu ne le ferais point s'il n'y consentait... » (*Epist. III*, 318b). De même chez Eschine, *C. Ctésiphon* 41 : Οὐ πείσαντες τὸν δῆμον : « sans le consentement du peuple ». Chez So-

24. O. Riemann et Ch. Cucuel : *Syntaxe grecque*, 4e éd., Paris 1936, p. 115, ne citent que πείθω.

25. Voir R. Kuhner - B. Gerth : *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, t. II, 1, Hannovre et Leipzig, 1898, p. 140 : « Wenn man in solchen Fällen von einem *Praesens* und *Imperfectum de conatu* spricht, so ist zu beachten, dass diese Spracherscheinung nicht auf einer besonderen Gebrauchsweise der beiden Tempora beruht, sondern auf der umbestimmten Bedeutung der so verwandten Verben ».

phocle, *Œdipe à Colone* 1442 : Μὴ πεῖθ' ἃ μὴ δεῖ : « Ne me conseille pas ce qu'il ne faut pas », etc.

Nous reconnaissons cependant que, même avec une négation, dans certains cas, πείθω peut se traduire par nos verbes convaincre, persuader. Nous trouvons dans la grammaire de Kühner-Gerth[26] cinq exemples très nets, Aristophane, *Guêpes* 116, Hérodote *II*, 121 et *V*, 104, Thucydide *III*, 75, *Odyssée IX*, 500. Mais dans tous ces cas l'effort de persuasion de l'agent est toujours explicitement exprimé, par exemple, Hérodote *II*, 121 : ὁ δ' ὡς δὲ πολλὰ πρὸς αὐτὴν λέγων, οὐκ ἔπειθε...

Cependant la même grammaire nous cite un sixième exemple qui paraît contredire ce que nous venons d'affirmer : Platon, *Apologie de Socrate* 37[a] : πέπεισμαι ἐγὼ ἑκὼν εἶναι μηδένα ἀδικεῖν ἀνθρώπων, ἀλλ' ὑμᾶς τοῦτο οὐ πείθω, traduit par Maurice Croiset : « Je suis convaincu que je ne fais de tort à personne volontairement. Seulement je ne réussis pas à vous en convaincre ». Mais nous ne sommes pas certain que cette traduction soit la meilleure. Il nous semble que « Mais je ne prétends pas vous en convaincre » s'accorde mieux avec le contexte.

Nous aurions voulu faire une enquête sur ce sujet chez les Pères de l'Eglise anténicéens. Nous avons dû nous contenter d'une modeste recherche chez les Pères Apostoliques et chez les Apologistes à l'aide des index de E. J. Goodspeed[27]. Nous n'avons trouvé qu'un seul exemple de πείθω avec une négation, chez saint Justin, *Dial.* 47, 2 : μὴ πείθοντες αὐτοὺς μήτε περιτέμνεσθαι : « s'ils ne cherchent pas à imposer (aux chrétiens) la circoncision ». Ce cas unique est d'autant plus remarquable que Justin emploie très souvent le verbe πείθω dans des phrases affirmatives, et

---

26. *Ibid.*, p. 142.

27. *Index Patristicus siue clauis Patrum Apostolicorum operum*, Leipzig, 1907 ; *Index Apologeticus siue clauis Iustini martyris operum aliorumque apologetarum pristinorum*, Leipzig, 1912.

toujours au sens fort. En revanche, dans la lettre de l'Eglise de Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe, nous avons noté deux exemples de ce verbe à l'imparfait dit *de conatu* (chap. 8, 2 et 9, 2).

Ces observations, si incomplètes soient-elles, ne nous permettent pas de traduire sans hésitation dans le texte de saint Irénée οὔτε... ἔπεισεν par « Il n'arriva pas à convaincre ». Il faut considérer le contexte. Or ce contexte c'est la phrase περὶ τούτου τοῦ κεφαλαίου μὴ φιλεριστήσαντες εἰς ἑαυτούς et l'irréel οὔτε... πεῖσαι ἐδύνατο. Dans ces conditions, nous croyons que la traduction que nous proposons, « et Polycarpe n'a pas essayé de décider Anicet à célébrer », ne trahit pas la pensée de saint Irénée.

Enfin nous avons traduit le participe λέγοντα par un conditionnel : « Car celui-ci aurait dit ». On sait que le participe sans article peut remplacer n'importe quelle proposition subordonnée. Ici le sens est manifestement causal et, si l'on tient compte du contexte, irréel. Il serait, en effet, déraisonnable de s'appuyer sur ce seul mot pour conclure à une réelle conversation de saint Polycarpe et du pape Anicet sur la question pascale. Saint Irénée, après nous avoir dit pourquoi le pape Anicet n'aurait pas pu décider Polycarpe à renoncer à la fête de Pâques, nous explique pourquoi Polycarpe n'a pas essayé de gagner le pape Anicet à la pratique du rite pascal, le motif étant l'attachement légitime de ce dernier à la tradition de ses prédécesseurs. Dans ce contexte, l'emploi du verbe λέγειν n'a aucune signification historique.

Saint Irénée a mentionné cette visite de saint Polycarpe à Rome pour montrer au pape Victor qu'autrefois un évêque qui pratiquait le rite pascal et un évêque qui ignorait ce rite pouvaient se rencontrer sans que cette différence liturgique nuise le moins du monde à leurs bonnes relations. Il nous dit que Polycarpe et Anicet n'ont pas eu de discussion sur la question pascale. Il nous explique pourquoi une telle discussion était impossible. Il n'a pas été compris. Son style familier est sans doute en partie responsable de l'erreur des historiens. Mais il nous semble que ceux-ci ont cédé un peu facilement à la

tentation de dramatiser la rencontre du saint évêque de Smyrne avec l'évêque de Rome en forçant les allusions d'Irénée à cette question pascale.

IV. Premières difficultés.

L'époque pendant laquelle le rite dominical de la fête de Pâques s'est répandu dans l'Eglise a coïncidé avec celle qui vit s'affermir l'autorité de l'Evangile selon saint Jean et aussi naître une certaine opposition contre celui-ci. Cette opposition semble d'ailleurs s'être limitée à un réflexe de défense des Evangiles synoptiques, quand l'autorité de ceux-ci paraissait menacée par le nouvel arrivant. Il est, en effet, assez remarquable que la première manifestation de ces résistances ait eu pour objet une difficulté exégétique liée à une pratique ecclésiastique. Il s'agissait, bien entendu, de la date de la Passion, 14 Nisan selon saint Jean, 15 Nisan selon les synoptiques.

Les textes sont bien connus. Eusèbe nous cite le début d'un traité de Méliton évêque de Sardes : « Sous Servillius Paulus [28], proconsul d'Asie, au temps où fût martyrisé Sagaris, il y eut un grand débat à Laodicée sur la Pâque, qui tombait justement en ces jours-là, et c'est alors que ceci a été écrit ». Eusèbe ajoute : « Clément d'Alexandrie mentionne cet ouvrage dans son propre traité sur la Pâque, qu'il dit avoir composée lui-même en quelque sorte à cause du livre de Méliton [29] ». Ce renseignement nous est utile, car la *Chronique pascale* nous a conservé un fragment du traité de Clément, qui nous renseigne indirectement sur la thèse défendue par Méliton:

> Les années précédentes le Seigneur mangeait la Pâque immolée par les Juifs et en célébrait la fête. Mais

28. Lire « Sergius Paulus ». Le proconsulat de celui-ci aurait eu lieu entre 164 et 166, certainement avant 168, année de son consulat. Voir PAULY-WISSOWA-KROLL, *R.E.*, *Supplementband* VI, col. 818.

29. *H. E.* IV, 26, 3-4.

après sa prédication, lui qui était la Pâque, l'agneau de Dieu, mené comme une brebis à la boucherie, il a enseigné à ses disciples le mystère de ce symbolisme en cette journée du 13 où ils lui demandent : Où veux-tu que nous te préparions la Pâque ? En ce jour donc se faisait la sanctification des azymes et la préparation de la fête... Notre Sauveur a souffert le lendemain, lui qui était la Pâque offerte par les Juifs... Par suite donc, le 14 où il souffrit, les princes des prêtres et les scribes l'ayant amené à Pilate n'entrèrent pas dans le prétoire afin de ne pas se souiller, mais de manger la Pâque le soir sans empêchement. Sur cette précision des jours, toutes les Ecritures et les Evangiles sont d'accord [30].

La même *Chronique pascale* nous cite également, un peu plus haut, un passage d'un traité sur la Pâque d'Apollinaire de Hiérapolis, contemporain et voisin de Méliton :

Il y en a qui, par ignorance, soulèvent des querelles à propos de cela. Ils sont excusables : ignorance n'est pas faute. Il ne convient pas de les accuser, mais de les instruire. Ils prétendent que le 14 le Seigneur mangea l'agneau avec ses disciples et qu'il souffrit le grand jour des azymes. Ils expliquent Matthieu suivant leur sentiment. Mais ce système n'est pas conciliable avec la Loi. Il introduit une contradiction entre les évangiles.

Et plus loin :

« Le 14 est la vraie Pâque du Seigneur, le grand sacrifice : à la place de l'agneau, l'enfant de Dieu... » [31].

Mgr DUCHESNE, dans son article *La question de la Pâque au concile de Nicée* [32], qui n'est pas son meilleur

---

30. *P. G.* 92, 81 A.-C. Nous avons emprunté cette traduction à Mlle A. JAUBERT : *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957, p. 97.

31. *P. G.* 92, 80 C-81 A.

32. *Revue des questions historiques*, t. XXVIII (1880), pp. 5-42.

travail, a imaginé, pour expliquer ces textes, la présence en Asie, vers l'an 165, de partisans attardés de l'observance juive de l'agneau pascal. Il n'a pas reproduit cette malheureuse conjecture dans son *Histoire ancienne de l'Eglise*. Il est regrettable que celle-ci ait été reprise par le R. P. J. LEBRETON [33].

Mlle A. JAUBERT a été beaucoup mieux inspirée en voyant dans cette affaire une querelle exégétique [34]. Mais cette querelle exégétique n'aurait pas eu un tel retentissement si elle n'avait été en relation directe avec le rite pascal.

Ceci apparaît dès les troubles de Laodicée, vers l'an 165. Le fait que la discussion sur la date de la passion ait eu lieu au temps de la fête de Pâques n'est certainement pas dû au hasard. Mais la meilleure preuve du caractère liturgique de cette querelle est la décision de l'Eglise de Rome de ne pas fêter le dimanche de Pâques avant la *XVI*e lune du mois pascal [35]. Cette coutume apparaît pour la première fois dans les tables pascales de saint Hippolyte, mais elle était certainement beaucoup plus ancienne. Saint Hippolyte, partisan décidé de la date de la passion au 14 Nisan, ne la comprenait sans doute déjà plus. Nous avons tout lieu de croire qu'elle remontait à l'origine même de la fête à Rome, c'est-à-dire au temps du pape Soter.

Pourquoi celui-ci a-t-il pris cette décision ? La seule explication possible est qu'il a voulu respecter l'autorité des Evangiles synoptiques. Ceci l'a conduit à calculer la date du dimanche de Pâques à partir du 15 Nisan et non à partir du 14 comme on le faisait à Jérusalem et à Alexandrie. Naturellement, en décrétant cela, il se trouvait en opposition avec Méliton de Sardes, Apollinaire de Hiérapolis et tous les partisans de la passion du 14 Nisan.

---

33. FLICHE et MARTIN : *Histoire de l'Eglise*, t. II, p. 90.

34. *Op. cit.*, pp. 96 et 98.

35. Sur cette question voir Ed. SCHWARZ : *Christliche und jüdische Ostertafeln* (*Abhandl. der Königl. Gesselschaft der Wiss, zu Göttingen, Philol.-hist. Kl.*, N. F. VIII, 6), Berlin, 1905, pp. 30-34.

Il ne faudrait pas conclure de ce fait qu'au temps du pape Soter l'Evangile de saint Jean n'était pas admis à Rome, mais simplement que, lorsque celui-ci ne paraissait pas s'accorder avec les synoptiques, on n'était pas disposé à sacrifier l'autorité de ceux-ci. Il a fallu, en effet, un certain temps au *IVe* Evangile pour acquérir la même autorité que les synoptiques. Les ouvrages de Méliton de Sardes et d'Apollinaire de Hiérapolis sur la question pascale ont convaincu Clément d'Alexandrie et saint Hippolyte de la date du 14 Nisan pour la passion et donc du caractère non pascal de la cène. Mais ni Clément ni Hippolyte n'ont accepté pour cela le reste de la chronologie de l'Evangile de saint Jean. Ils sont restés fidèles à l'unique année de prédication du Christ signalée par les synoptiques. Il faudra attendre Eusèbe de Césarée, donc la fin du *IIIe* siècle pour voir un chronographe chrétien accorder trois années de vie publique au Christ [36].

L'affaire de Laodicée a eu lieu entre 164 et 166. Le pontificat de Soter est daté approximativement des années 168-176. Par conséquent, la première discussion sur la date de la passion et l'introduction de la fête de Pâques à Rome ont eu lieu à la même époque, certainement dans la même décade. Il ne semble pas que la décision romaine ait été cause de la querelle, mais nous croyons qu'elle a été influencée par celle-ci. Il est fort possible que le pape Soter ait simplement refusé de prendre parti. Certains, s'appuyant sur saint Jean, fixaient la passion au 14 Nisan. D'autres, invoquant saint Matthieu, prônaient le 15 Nisan. Eh bien, on fêterait le dimanche de Pâques après le 14 et après le 15, donc à partir du 16.

Naturellement, lorsque la date du 14 Nisan pour la passion a été admise partout, on a oublié à Rome la raison pour laquelle le dimanche de Pâques ne devait pas être célébré avant la *XVIe* lune. Nous ne savons pas à quelle époque on s'est avisé que c'était pour éviter que le vendredi-saint ne tombât avant la *XIVe* lune.

---

36. Voir notre art. *Comput et chronographie chez saint Hippolyte*. V. *La durée de la vie du Christ*, dans les *Mélanges de science religieuse*, t. VIII, (1951), pp. 19-32.

V. Le pape Victor et Blastus.

Pourquoi le pape Victor (vers 189-200) a-t-il attaqué si vigoureusement la pratique de la Pâque quartodécimane ? Parmi les événements de cette époque, nous ne voyons qu'un incident qui puisse expliquer ce brutal changement d'attitude de l'Eglise romaine, le schisme de Blastus.

Nous sommes malheureusement très pauvrement documentés sur cette affaire. Eusèbe nous apprend que Blastus résidait à Rome en même temps que le gnostique Florinus et que, comme ce dernier, mais indépendamment de celui-ci, il détourna de l'Eglise un grand nombre de fidèles [37]. Plus loin le même Eusèbe nous signale que saint Irénée, très attentif aux troubles de l'Eglise romaine, écrivit à Blastus « sur le schisme ». Tout le reste du chapitre est consacré à Florinus [38]. Enfin le petit traité *Aduersus omnes haereses* attribué à Tertullien [39], qui résume, dit-on, le *Syntagma contre les hérésies* de saint Hippolyte, nous apprend quelle était la préoccupation de notre personnage :

> Et après tous ceux-ci vient Blastus qui veut introduire hypocritement le Judaïsme. Il prétend, en effet, qu'il ne faut pas célébrer la Pâque si ce n'est selon la loi de Moïse, le 14 du mois. Mais qui ignore que la grâce évangélique s'évanouit si tu réduis le Christ à la Loi ?

Nos sources ne nous disent pas explicitement à quel moment exact s'est produit ce schisme. Eusèbe, qui n'a pas accordé grande attention à cette affaire, savait seulement que celle-ci s'était produite au temps de l'épiscopat de saint Irénée, à l'époque où le Montanisme commençait

---

37. *H. E.* V, 15.

38. *H. E.* V, 20, 1.

39. *C.S.E.L.* 47, pp. 213-226.

à inquiéter sérieusement l'opinion. Le traité *Aduersus omnes haereses* place Blastus entre les Montanistes et Théodote de Byzance. Ces indications nous laissent le choix entre le pontificat d'Eleuthère et celui de Victor. Comme nous savons par ailleurs que c'est au temps du pape Victor que s'est produite la première véritable querelle pascale, nous n'hésiterons pas à situer le schisme de Blastus dans le contexte de cette querelle.

Nous sommes convaincu que c'est l'opposition de Blastus à la pratique romaine de la Pâque dominicale qui a provoqué la décision de Victor d'entreprendre une grande enquête sur la coutume des Eglises sur ce sujet avec la suite que l'on sait. Mais les détails de l'affaire nous échappent complètement. Il est possible que Blastus soit arrivé à Rome décidé à lutter contre la pratique dominicale de la Pâque et à rallier les Romains à l'usage asiate. C'est ce que suggère le traité *Aduersus omnes haereses*. Mais dans l'interprétation de ce texte il faut faire une large part à l'esprit polémique. Il est donc également possible que Victor ait pris l'initiative des hostilités ou, enfin, que les responsabilités aient été partagées.

En tout cas il n'est pas négligeable de constater que c'est une affaire locale, intéressant directement l'Eglise romaine, qui a décidé Victor à entreprendre sa campagne contre l'usage quartodéciman.

Nos documents ne nous disent pas comment le rite dominical de la Pâque a conquis l'Asie et réduit à l'état de secte les derniers tenants du rite quartodéciman. Je croirais volontiers que ce résultat a été obtenu, d'une part par la pression des Eglises, beaucoup plus nombreuses, qui pratiquaient la Pâque dominicale, d'autre part par les développements liturgiques rendus possibles par le transfert de la fête pascale au dimanche.

Note complémentaire.

Nous avons quelques raisons de craindre que la thèse de K. Holl sur l'introduction de la fête de Pâques à Rome au temps du pape Soter, thèse que nous avons adoptée parce que seule elle nous paraît rendre raison du texte

de saint Irénée, ne surprenne et n'indispose certains historiens. Nous avons donc recherché une critique sérieuse de l'article de K. Holl que nous avons exploité. Nous n'avons rien trouvé de mieux qu'une note de Dom O. Casel dans son article *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. *XIV* (1938), pp. 1-78. Il s'agit de la note 16 (p. 11 sq.). Nous citerons, traduirons et discuterons les passages de cette note qui intéressent notre sujet.

« K. Holl 216 ff. will ergänzen τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα und erschliesst sogar (wie vor ihm H. Koch...) aus Euseb., *KG* V 24,12 « die Presbyter vor Soter » usw., dass die römischen Bischöfe vor Soter überhaupt kein Ostern gefeiert hätten ; dass erst Soter dieses in Rom eingeführt hätte !

Davon steht aber im Text nichts. Dieser besagt vielmehr, dass die älteren römischen Bischöfe, die Irenaios bis auf Xystos hin näher kennt (wenn Irenaios die « Presbyter vor Soter » [168-76] hervorhebt so tut er das wohl deshalb, weil Soter und Eleutheros [177-90] dem Victor *persönlich* bekannt waren, während die genauere Kenntnis des Irenaios selbst bis auf Xystos zurückging), genau wie die unmittelbaren Vorgänger Victors Soter und Eleutheros, von deren Praxis Victor nunmehr abweichen will, auch, obwohl sie die ιδʹ nicht hielten, mit den Kleinasiaten in Frieden lebten ».

« K. Holl, pp. 216 sq., veut compléter [le verbe τηρεῖν] par τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα et va jusqu'à conclure (comme avant lui H. Koch...) à partir d'Eusèbe, *H.E.* V, 24, 12 « les presbytres avant Soter » etc., que les évêques de Rome avant Soter ne célébraient pas du tout la Pâques et que Soter fut le premier à introduire celle-ci à Rome !

« Mais de cela il n'y a rien dans le texte. Celui-ci signifie plutôt que les plus anciens évêques romains qu'Irénée connaissait le mieux, jusqu'à Xyste (si Irénée met en relief les « presbytres avant Soter » [168-176], il fait évidemment cela parce que Soter et Eleuthère [177-190] avaient été *personnellement* connus de Victor, tandis que les connaissances plus précises d'Irénée remontaient

jusqu'à Xyste) exactement comme les prédécesseurs immédiats de Victor, Soter et Eleuthère, dont Victor veut maintenant abandonner la politique, eux aussi, bien qu'ils n'aient pas observé le 14, vivaient en paix avec les Asiates ».

Malgré le respect que nous avons pour l'auteur de ces lignes, nous ne pouvons accepter cette interprétation. Il est sans doute regrettable qu'Eusèbe ait commencé sa citation par une proposition relative : ἐν οἷς καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι... Néanmoins on remarquera qu'Irénée ne pouvait pas dire plus clairement qu'il entendait parler des prédécesseurs de Soter et de ceux-là seulement. Il insiste même un peu lourdement : οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας ἧς σὺ νῦν ἀφηγῇ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πίον, Ὑγῖνόν τε καὶ Τελεσφόρον καὶ Ξύστον... Mgr Duchesne, bon helléniste, a bien vu cela et c'est pourquoi il a admis qu'il y avait eu quelque changement dans la politique romaine sur la question pascale au temps du pape Soter : « Sous Soter, successeur d'Anicet, les rapports paraissent avoir été un peu plus tendus[40] ».

Dom Casel est plus radical. Selon lui Anicet et ses prédécesseurs avaient suivi exactement la même politique que Soter et Eleuthère sur la question pascale, Pâque dominicale et paix avec les Quartodécimans. Irénée écarterait Soter et Eleuthère, parce que Victor avait bien connu ceux-ci. Il mentionnerait Anicet, Pie, Hygin, Télesphore et Xyste, parce qu'il connaissait mieux ces papes que son correspondant. A notre tour nous pouvons dire : « Davon steht aber im Text nichts ». Si Irénée avait vraiment eu cette intention, il l'aurait exprimée de quelque façon, par exemple en disant : οὐ μόνον Ἐλεύθερος καὶ Σωτῆρος, ἀλλὰ καὶ... Surtout on ne voit pas du tout l'utilité d'une telle mise en scène pour son argumentation. Celle-ci aurait été aussi efficace s'il avait dit simplement : πάντες οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι.

Mgr Duchesne et Dom Casel s'accordent pour déclarer que la phrase οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν οὔτε τοῖς μετ' αὐτῶν

40. *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, p. 289. Naturellement nous ne pouvons pas accepter cette solution.

ἐπέτρεπον ne signifie rien d'autre que la politique constante de l'Eglise romaine depuis les origines (ou au moins depuis le pape Xyste) jusqu'au pape Victor et au-delà. Par conséquent cette phrase ne définirait pas spécialement l'attitude des évêques de Rome avant Soter. Elle ne représenterait donc qu'un élément très secondaire dans l'argumentation de saint Irénée et il faudrait lui reconnaître une simple valeur concessive : « obwohl sie die ιδ' nicht hielten ». L'élément essentiel, distinctif, serait seulement l'attitude pacifique de ces papes, le rappel de l'observance romaine de la Pâque servant uniquement à mettre en valeur cette attitude pacifique. Mais, s'il en est ainsi, pourquoi l'évêque de Lyon, lorsque la suite de son exposé l'amène à citer de nouveau ces « presbytres avant Soter » — le sujet n'a pas changé — les définit-il encore par cette « non-célébration », ἀλλ' αὐτοὶ μὴ τηροῦντες οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι? Ceci suffirait à prouver que saint Irénée attachait à cette « non-célébration » des prédécesseurs de Soter une importance beaucoup plus considérable que ne le voudraient Mgr Duchesne et Dom Casel. Mais nous avons mieux que cela, la phrase καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσιν. Nous verrons d'abord comment Dom Casel interprète ce texte.

« Der Satz V 24, 14 καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσιν besagt nicht, dass der Unterschied vor Soter grösser war als jetzt im Osterstreit (Holl 217), sondern dass die Besucher der römischen Gemeinde aus den « haltenden » Gemeinden erst recht auf den Unterschied der Praxis aufmerksam machen mussten, dass aber trotzdem die Römer « Frieden hatten mit denen, die aus den Gemeinden, in denen gehalten wurde, zu ihnen kamen ».

« La phrase V, 24, 14 καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσιν ne signifie pas qu'avant Soter la différence était plus grande que maintenant dans la querelle pascale (Holl, p. 217), mais que les visiteurs de la communauté romaine qui venaient des communautés « où l'on observait » auraient dû être les premiers à attirer l'attention sur la différence d'usage, et que pourtant, malgré cela, les Romains « restaient en paix avec ceux qui venaient vers eux des Eglises dans lesquelles on célébrait ».

Nous avouons avoir eu quelque peine à traduire ce texte et nous ne sommes pas certain d'avoir exprimé au mieux l'opinion de Dom Casel. Cependant nous ne croyons pas nous tromper en disant que celle-ci s'accorde avec l'interprétation que proposait le Président Cousin au XVIIe siècle : « Ils n'ont pas laissé d'entretenir la paix avec ceux qui gardoient cette coutume, lorsqu'ils sont venus de ces païs-là à Rome, et que la difference de leurs pratiques a paru davantage, quand ils étoient tous assemblez dans une même ville » [41].

La phrase de saint Irénée, d'un style très familier, est elliptique. A la lettre, elle doit se traduire : « Et pourtant le fait de célébrer était plus opposé pour ceux qui ne célébraient pas ». Le second élément de la comparaison n'est pas exprimé, parce que, dans la pensée de saint Irénée, il était évident, donc inutile. Nous devons admettre d'autre part que l'évêque de Lyon n'a pas écrit cette phrase pour exprimer une banalité, mais parce qu'elle joue un rôle dans son argumentation.

Si nous suivons K. Holl, cette remarque est, en effet, très importante, car elle souligne le caractère a fortiori de l'argument. Quant au second élément de la comparaison, il est tout à fait évident : « Et pourtant le fait de célébrer était plus opposé pour ceux qui ne célébraient pas [que pour nous qui célébrons Pâques le dimanche] ». L'interprétation que nous avons adoptée permet donc une interprétation très simple de ce texte et ne crée aucune difficulté, au moins pour un philologue.

Avec l'explication de Dom Casel il en va tout autrement. La raison la plus grave pour laquelle nous ne pouvons nous rallier à celle-ci est que la grammaire nous barre la route. Les Grecs usaient facilement de l'ellipse, c'est entendu, mais dans certaines limites. Or, si nous suivions Dom Casel, nous serions obligé d'accuser saint Irénée d'avoir outrageusement dépassé ces limites. Non

---

41. *Histoire de l'Eglise, écrite par Eusèbe évêque de Césarée, traduite par Monsieur Cousin, président en la Cour des Monnoyes.* Paris, 1675, p. 243 sq.

seulement il aurait omis le second terme de sa comparaison, mais il aurait encore passé sous silence l'élément essentiel du premier, obligeamment suppléé par le Président Cousin : « quand ils étaient tous assemblés dans une même ville ». En effet, c'est sur ce point, *non exprimé*, que porterait la comparaison ! Ceci est absolument inadmissible.

D'autre part, pourquoi Irénée aurait-il ajouté cette remarque inutile ? Il venait de parler de visiteurs qui observaient reçus par les évêques de Rome qui n'observaient pas. Pourquoi faire remarquer que ces rencontres manifestaient la différence des rites ? C'était l'évidence même et le pape Victor était particulièrement bien placé pour le savoir.

Ceci dit, il ne nous reste plus qu'à examiner deux arguments de Dom Casel, que nous avons négligés jusqu'ici, car ils n'intéressent qu'indirectement l'exégèse du texte de saint Irénée.

« Etwas so Unerhörtes, wie dass Rom bis auf Soter das Fest der Christenheit nicht mitgefeiert hätte, hätte Irenaios ganz anders hervorheben müssen, wäre übrigens auch nicht *ad rem* gewesen, weil es Irenaios nur auf den Nachweis ankommt, dass man bei verschiedener Praxis in Nebensachen doch im Wesentlichen durchaus eins sein kann ».

« Quelque chose d'aussi inouï que le fait que jusqu'à Soter Rome n'aurait pas célébré la fête de la chrétienté, Irénée aurait dû le mettre en relief tout autrement. D'autre part cela n'aurait pas été *ad rem*, car Irénée cherche seulement à prouver qu'avec des habitudes différentes dans les détails on peut cependant être tout à fait uni dans les choses essentielles ».

Au premier de ces arguments nous répondrons d'abord qu'Irénée s'exprimait très probablement plus clairement sur le point qui nous occupe dans le paragraphe qui précédait notre texte et qu'Eusèbe a jugé inutile de reproduire. N'oublions pas que ce texte débute par un pronom relatif : ἐν οἷς καὶ... D'autre part, l'évêque de Lyon n'écrivait pas pour les historiens futurs, mais pour

convaincre un contemporain, le pape Victor, qui pouvait difficilement ignorer un événement aussi important de l'histoire récente de son Eglise. Ne nous dit-on pas qu'il avait connu personnellement le pape Soter ? Enfin l'insistance d'Irénée sur la non-célébration des « presbytres avant Soter » est assez éloquente en elle-même : οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν... αὐτοὶ μὴ τηροῦντες... τοῖς μὴ τηροῦσιν... αὐτοὶ μὴ τηροῦντες... μὴ τηρεῖν... τῶν μὴ τηρούντων. Comment un homme partisan de la célébration dominicale de la fête de Pâques aurait-il pu qualifier avec cette insistance de « non-célébrants » des évêques du temps passé qui pratiquaient le même rite que lui ?

Dom Casel nous dit sans doute que le verbe τηρεῖν était devenu un terme technique et pouvait donc se passer de complément. Il ajoute que le sens technique de ce verbe était « observer le 14e jour » [42]. Mais il ne donne aucune preuve de cette conjecture, sinon cet argument tacite que celle-ci est nécessaire pour l'interprétation du texte de saint Irénée qu'il veut nous proposer.

Or il nous paraît très difficile d'admettre que dans la langue liturgique chrétienne de la fin du second siècle ce verbe τηρεῖν ait pu être employé comme terme technique pour indiquer la célébration de la Pâque quartodécimane à l'exclusion de tout autre rite [43]. Τηρεῖν était un verbe tout à fait commun, notamment dans la langue de

---

42. «'Ετήρησαν — τηροῦντες — ἐτεῖρετο Wir übersetzen das Wort, das offenbar zum *Fachausdruck* geworden war und daher ohne Objekt stehen konnte, dementsprechend einfach mit « halten ». Das dazu zu denkende Objekt kann nur τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα oder einfach τὴν ιδ' sein ».

43. Les documents qui nous permettent d'étudier la langue liturgique de cette époque sont très peu nombreux. Dans la lettre de Polycrate d'Ephèse à Victor (Eusèbe, *H. E.* V, 24, 2-8) nous trouvons ἄγομεν τὴν ἡμέραν, ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα, τὴν ἡμέραν ἤγαγον. Nous retrouvons ἄγειν τὴν ἡμέραν dit de la Pâque dominicale dans la lettre du synode de Palestine (*H. E.* V, 25) : τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν 'Αλεξανδρείᾳ ἄγουσιν... ἄγειν ἡμᾶς τὴν ἁγίαν ἡμέραν. Ces quelques textes ne paraissent guère favorables à la thèse de Dom Casel.

saint Irénée[44]. Il est donc plus raisonnable d'essayer d'expliquer l'emploi de ce verbe dans notre texte par les règles normales de la sémantique et de la syntaxe que de recourir péremptoirement à un sens technique, qui n'est attesté nulle part ailleurs. Dans le contexte de cette lettre, consacrée au problème de la fête de Pâques, τηρεῖν signifie évidemment « célébrer (une fête) ». Saint Irénée l'emploie avec ellipse du complément, parce que, aussi bien pour lui que pour son correspondant, ce complément était évident.

Avec l'interprétation de K. Holl, cette ellipse ne crée aucune difficulté. Dans le passage qui nous occupe saint Irénée parlait d'Eglises qui célébraient la fête de Pâques et d'autres Eglises qui ne célébraient pas cette fête. Cette opposition est très clairement indiquée par les expressions τηρεῖν, μὴ τηρεῖν. Nous sommes pourtant obligés de suppléer une fois « la fête de Pâques » parce qu'Eusèbe ne nous a conservé que la seconde partie du passage de la lettre consacrée à ce sujet, celle qui traitait de la pratique de l'Eglise romaine avant Soter. D'autre part, l'insistance avec laquelle l'évêque de Lyon rappelle qu'avant ce pape les évêques de Rome « ne célébraient pas » est tout à fait compréhensible. C'était, en effet, l'élément essentiel de son argument.

En est-il de même si nous suivons l'opinion commune défendue par Dom Casel ? Il ne semble pas. Le sujet de la lettre était la fête de Pâques et sa célébration selon deux rites différents, le rite dominical et le rite quartodéciman. Les partisans du rite dominical « célébraient » aussi bien que ceux du rite quartodéciman. Par conséquent, si, au moment où il écrivait notre texte, saint Irénée avait eu en tête ces deux groupes, il n'aurait pas dû faire l'ellipse du complément « le XIVe jour », après le verbe τηρεῖν, car cela l'obligeait à faire des partisans de la célébration

---

44. On trouvera facilement les textes à l'aide de B. Reynders *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Aduersus haeresses de saint Irénée I-II* (Corpus Script. Christ. Orient. t. 141-142), Louvain, 1954.

dominicale des « non-célébrants » et donc à exprimer sa pensée de façon inadéquate. Il aurait pu facilement tourner la difficulté, mais il ne le fait pas. Au contraire, il insiste lourdement ! Devrons-nous donc admettre que μὴ τηροῦντες était devenu une expression technique pour désigner les partisans de la célébration dominicale de la fête de Pâques ?

Si nous considérons la visite de saint Polycarpe au pape Anicet, cette anomalie est encore plus choquante. Anicet, nous dit-on, pratiquait la Pâque dominicale. S'il avait désiré gagner Polycarpe à ce rite, il ne lui aurait pas demandé de ne plus célébrer, mais de célébrer le dimanche. De son côté Polycarpe n'aurait pas demandé à Anicet de célébrer, puisque celui-ci célébrait déjà, mais d'abandonner la célébration du dimanche pour celle du 14 Nisan. Autrement dit, dans ce cas, ce n'était pas le verbe « célébrer » qu'il fallait mettre en évidence, mais le complément, c'est-à-dire le jour de la célébration. Si Irénée a vraiment voulu décrire cette situation, at-il été bien inspiré en écrivant : Οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν... οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος, τὸν Ἀνίκητον ἔπεισεν τηρεῖν ? Evidemment non.

Nous pouvons donc conclure que saint Irénée pouvait difficilement dire plus clairement et avec plus d'insistance qu'avant le pape Soter, comme d'autres Eglises, celle de Rome ne connaissait pas la fête de Pâques.

Le second argument de Dom Casel — un rappel du temps où les évêques de Rome ne célébraient pas la fête de Pâques n'aurait pas été *ad rem* — n'est pas plus décisif. Irénée cherchait à faire comprendre au pape Victor qu'il aurait tort de rompre avec la tradition libérale de l'Eglise de Rome à l'égard des Eglises quartodécimanes. Au début de sa lettre, nous dit Eusèbe (*H. E.* V, 24, 11), il justifiait l'usage de la Pâque dominicale, mais soulignait aussi la vénérable ancienneté de la Pâque quartodécimane. C'est à cet endroit de son exposé qu'il devait rappeler à son correspondant que cette différence du jour de la fête n'avait jamais troublé la paix des Eglises. Eusèbe termine son trop bref résumé de cette partie essentielle de la lettre

par ces mots : πλεῖστα ἕτερα παραινεῖ καὶ αὐτοῖς δὲ ῥήμασιν τάδε ἐπιλέγων. « Οὐδὲ γὰρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας... » Irénée en a donc fini avec cette question du jour de la fête de Pâques, mais il veut élargir son argumentation en étudiant les autres différences dans la célébration actuelle de cette fête. Il commence par les différentes coutumes sur la pratique du jeûne pascal et conclut que, pas plus que la différence du jour, celle du jeûne n'a nui aux bonnes relations des Eglises (H. E. V, 24, 12-13). L'argument est évidemment : si nous acceptons sans scandale ces différences dans la pratique du jeûne, pourquoi se brouiller pour une différence de jour, qui n'est pas plus essentielle ? Enfin, probablement après d'autres arguments (πλεῖστα ἕτερα, dit Eusèbe), il rappelle le temps où certaines Eglises célébraient et d'autres non, et montre que cette différence, beaucoup plus considérable que celle qui opposait les partisans de la Pâque dominicale et ceux de la Pâque quartodécimane, n'avait cependant jamais altéré la paix des Eglises (*H. E.* V, 24, 14-17). Cela lui donne l'occasion de rappeler à Victor que l'introduction de la fête de Pâques à Rome n'était pas si ancienne que cela et qu'avant cette introduction les évêques de Rome n'avaient aucune difficulté sur ce point avec les Eglises qui célébraient cette fête.

Cette argumentation, qui s'appuyait sur toute l'histoire du rite pascal, était remarquablement conçue et l'argument a fortiori par lequel elle se terminait en renforçait évidemment l'efficacité. Cet argument peut se résumer ainsi : Si, au temps où certaines Eglises célébraient la Pâque et d'autres non, cette différence liturgique ne troublait pas la paix, il serait déraisonnable de se brouiller maintenant que tout le monde célèbre cette fête, et cela pour une simple différence de jour. Comment Dom Casel a-t-il pu décider que cet argument n'était pas *ad rem ?*

Après en avoir fini avec la lettre de saint Irénée au pape Victor, Dom Casel examine plus brièvement les conjectures de K. Holl sur le texte de saint Epiphane, *Panarion, Haer*, 70, 9-10, que nous avons exploitées plus haut.

Il reconnaît que K. Holl a eu raison de déduire du § 9 que l'Eglise de Jérusalem a abandonné la tradition apostolique de la Pâque quartodécimane pour la célébration dominicale vers le milieu du IIe siècle, mais il ajoute qu'on ne peut conclure de ce fait que c'est à Jérusalem, à cette occasion, que Pâques a été célébrée pour la première fois le dimanche. Ceci est bien évident et, s'il était prouvé qu'Alexandrie et Rome pratiquaient cette Pâque dominicale depuis les temps apostoliques — ce que nous contestons — nous devrions dire que les évêques helléno-chrétiens qui ont succédé, vers l'an 135, à l'épiscopat judéo-chrétien ont introduit à Jérusalem l'usage alexandrin et romain.

Dom Casel a d'ailleurs cru trouver dans le texte de saint Epiphane un argument en faveur de l'origine apostolique de la Pâque dominicale : « Epiphan., *Pan. haer.* 70, 9, 7 führt übrigens den Unterschied in der Osterpraxis bis auf die ältesten Zeiten zurück : ἔχπαλαι χαὶ ἀπὸ τῶν πρώην χρόνων διέστη ἐν τῇ ἐχχλησίᾳ διαφόρως ἀγόμενον (u. zw. im Datum) ». Mais ceci ne nous renvoie pas aux temps apostoliques. En effet, un peu plus loin, saint Epiphane définit très exactement la période de pratiques différentes et de disputes sur la date de la fête de Pâques dont il veut parler, en nous renvoyant, d'une part, au temps de Polycarpe et de Victor, c'est-à-dire à la seconde moitié du IIe siècle, d'autre part à la dispute d'Alexandre d'Alexandrie et de Crescentius, c'est-à-dire à l'époque du concile de Nicée[45], ce qui s'accorde bien avec nos connaissances.

Avec le dernier argument de Dom Casel, nous retrouvons l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe :

« Wenn um 190 die Bischöfe Palästinas sich für ihre mit Alexandreia übereinstimmende Osterberechnung auf die *von den Aposteln* zu ihnen gekommene Ueberlieferung über das Pascha beriefen (Euseb., *K G* V 25), so konnten sie das wohl kaum tun, wenn Jerusalem erst um die Mitte des 2. Jh. diese Praxis angenommen hätte. »

---

45. *P. G.* 42, 356 B.

« S'il faut admettre que les évêques de Palestine invoquaient vers 190, en faveur de leur comput pascal, lequel s'accordait avec celui d'Alexandrie, la tradition pascale qui leur venait des apôtres (Eusèbe, H. E., V, 25), il est difficile d'imaginer qu'ils pouvaient le faire si cette pratique avait été adoptée vers le milieu du IIe siècle par Jérusalem ».

Nous craignons que l'interprétation du chapitre V, 25 de l'Histoire ecclésiastique que nous suggère Dom Casel ne soit pas rigoureusement objective. Eusèbe revient ici à la lettre des évêques de Palestine, déjà mentionnée au chap. V, 23, 3, parce qu'il désirait citer quelques lignes de la fin de ce document, qui mentionnaient les échanges de lettres entre la Palestine et Alexandrie au sujet de la date de la fête de Pâques. Auparavant il résume très brièvement le contenu de cette lettre : « περὶ τῆς κατελθούσης εἰς αὐτοὺς ἐκ διαδοχῆς τῶν ἀποστόλων περὶ τοῦ πάσχα παραδόσεως πλεῖστα διειληφότες. » Mais il ne nous dit pas explicitement que les évêques de Palestine prétendaient justifier par une tradition apostolique leur habitude de célébrer la fête de Pâques le dimanche. Si une Eglise pouvait se vanter de célébrer la Pâque depuis les apôtres, c'était bien celle de Jérusalem, et nous croyons volontiers que la lettre du synode de Palestine insistait là-dessus. Mais celle-ci essayait-elle de faire remonter jusqu'à saint Pierre ou saint Jacques la célébration dominicale de cette fête ? Ce n'est pas évident.

Nous avons, en effet, quelque raison de penser que si Eusèbe avait trouvé dans cette lettre une franche affirmation de l'origine apostolique de la célébration du dimanche de Pâques, il n'aurait pas manqué de nous le faire savoir. Le savant évêque de Césarée était, en effet, très attaché à cette célébration, telle qu'elle se pratiquait de son temps, c'est-à-dire comme fête de la résurrection du Sauveur. Il n'avait aucune sympathie pour les Quartodécimans attardés et n'était pas disposé à donner des armes à ceux-ci en divulguant certains faits surprenants que lui révélait le dossier de la bibliothèque de Césarée sur la grande querelle pascale du IIe siècle. Dès le début

de son exposé, lorsqu'il nous définit l'objet de la controverse (*H. E.* V, 23, 1), nous constatons que, s'il qualifie de tradition très antique (ἐκ παραδόσεως ἀρχαιοτέρας) la Pâque quatordécimane, il réserve la tradition apostolique (ἐξ ἀποστολικῆς παραδόσεως) pour la Pâque dominicale, qu'il appelle sans hésitation « le jour de la résurrection de notre Sauveur », anachronisme assez remarquable. Cependant, quand il nous parle des lettres synodales de Palestine, de Rome, du Pont, de Gaule, d'Osroène, de Corinthe (*H. E.* V, 23, 2-3), il nous dit seulement que toutes ces lettres décrétaient l'obligation de célébrer la Pâque le dimanche. Au chap. 24 nous constatons la même réserve sur l'origine de la Pâque quartodécimane, qu'Eusèbe nous présente la lettre de Polycrate d'Ephèse (V, 24, 1 : τὸ παλαὶ αὐτοῖς παραδοθὲν... ἔθος ou qu'il résume le début de la lettre de saint Irénée (V, 24, 11 : ἀρχαίου ἔθους παράδοσιν), alors que ces deux documents proclament hautement l'origine apostolique de cette coutume (V, 24, 3 et 16). Le résumé qu'il nous donne du début de la lettre de saint Irénée est très caractéristique de ses dispositions : « Il établit d'abord qu'il faut célébrer seulement le jour du dimanche *le mystère de la Résurrection ;* puis il exhorte, comme il convient, Victor à ne pas retrancher des Eglises de Dieu toutes entières, qui observent *une coutume antique* ». On conviendra que cela nous donne une image très simplifiée, modernisée et un peu contradictoire de l'argumentation de l'évêque de Lyon. Ce sont probablement les mêmes préoccupations qui ont décidé Eusèbe à commencer sa seconde citation de la même lettre par une proposition relative, ce qui est tout à fait exceptionnel chez lui[46]. En tout cas nous devons constater que ce procédé a réussi à tromper effectivement les historiens jusqu'à nos jours.

---

46. Nous n'avons trouvé qu'un seul autre exemple de cette licence dans les livres I-III de l'*Histoire ecclésiastique*, au chap. IV, 8, 1. Dans ce cas, d'ailleurs, cette coupure n'a aucune importance. L'antécédent du relatif est évident et n'a pas d'intérêt pour Eusèbe, qui précise qu'il ne cite ce texte d'Hégésippe que pous situer chronologiquement celui-ci par une allusion à Antinoüs, favori d'Hadrien, son contemporain.

Malgré ces précautions, les textes qu'il nous cite contredisent manifestement sa thèse. Ils affirment nettement l'origine apostolique de la Pâque quartodécimane et ne nous apprennent rien sur l'origine de la Pâque dominicale. Si nous avons bien compris le texte de saint Irénée, celui-ci nous apprend seulement que cette Pâque dominicale a été adoptée à une date assez tardive par certaines Eglises, dont celle de Rome. Ces observations ne nous invitent certainement pas à presser outre mesure la vague mention de la tradition apostolique du chap. V, 25.

K. Holl n'a pas pu répondre à Dom Casel. Dom Casel ne pourra pas nous répondre. Nous souhaitons que cette étude attire l'attention des historiens de la liturgie à temps pour qu'une véritable discussion sur ce problème puisse s'ensuivre et que nous puissions en profiter pour rectifier, s'il y a lieu, ou améliorer notre thèse.

Marcel RICHARD.

HYMNES INÉDITES DE SAINT EPHREM SUR LA VIRGINITÉ

L'œuvre de saint Ephrem, qui a eu tant d'influence sur la piété et la liturgie des moines et des Eglises du Proche-Orient, sort peu à peu de l'oubli ou de la confusion où elle gisait depuis plusieurs siècles. Les éditions d'Overbeck, de Lamy, de Rahmani, et surtout ces dernières années de dom Beck, ont déjà restitué un grand nombre d'œuvres authentiques conservées en syriaque.

Mais on commence aussi à inventorier les écrits de saint Ephrem conservés dans d'autres langues que l'original syriaque. C'est ainsi que les versions *grecques, latines* et *slaves* sont étudiées et que des fragments inédits sont ainsi restitués à leur véritable auteur [1].

L'*ARMÉNIE,* royaume voisin de l'Osrhoène, évangélisée en très grande partie par des missionnaires de langue syriaque, ne pouvait manquer de recueillir et de traduire les œuvres de saint Ephrem. On sait que le *Commentaire du Diatessaron* traduit en *arménien* était jusqu'ici le seul témoin de cet ouvrage important qui soit parvenu jusqu'à nous (édition L. Leloir, CSCO 137 et 145, 1953 et 1954). L'original syriaque vient enfin d'être retrouvé et dom Leloir le publiera prochainement.

Encore en arménien, et seulement en cette langue, nous a été conservé un lot de 51 *madrošé* ou *hymnes.* Ils ont été publiés pour la première fois ces dernières années par le R.P.N. Akinian, Méchitariste de Vienne, dans la revue *Handes Amsorya,* puis réunis en volume, mais sans

1. Cf. *Dictionnaire de Spiritualité,* art. *Ephrem* (versions) par D. Hemmerdinger-Iliadou et Jean Kirchmeyer, Paris, 1960.

traduction en 1957, dans la collection *Texte und Untersuchungen der altarmenischen Literatur,* band 1, heft 3. *Ephräm des Syrers. 51 Madrasche in armenischer übersetzung,* herausgegeben von P. Nerses Akinian, Wien 1957.

Le Père Louis Mariès en avait préparé une traduction latine avec une étude critique et un bref commentaire. Après sa mort, M. l'abbé Charles Mercier, son successeur dans la chaire d'arménien classique de l'Institut catholique de Paris, a repris et mis au point ce travail, en y ajoutant une préface sur les textes et les éditions d'Ephrem en arménien. Ce volume paraîtra incessamment dans la *Patrologia Orientalis.*

Dans cet ensemble d'hymnes originales, qu'il ne faut pas confondre avec les *Mimrè* en syriaque *Sur la bénédiction de la table,* publiés dans *L'O.S.* 13 (1959, 1, pp. 73-109), 14 (1959, 2, pp. 163-192), 15 (1959, 3, pp. 285-298), nous pouvons distinguer plusieurs groupes qui ont un sujet commun. C'est ainsi que le Père Gelineau avait étudié les *Données liturgiques contenues dans les Sept Madrošé de la Nuit* (*L'O.S.* V (1960, pp. 107-121) qui sont, dans cet ensemble de 51, les *Hymnes* 10 à 16.

Les hymnes 2 à 9 traitent *de la Virginité* et semblent former un tout ; c'est pourquoi nous avons pensé intéresser les lecteurs de *L'O.S.* en en donnant ici une traduction française.

Le *sujet* d'abord en vaut la peine : on attribue volontiers à l'ancien monachisme oriental d'origine syrienne une tendance à surestimer le célibat et la vie solitaire comme seul chemin assuré vers la sainteté, en considérant l'état de mariage comme une entrave sérieuse pour le chrétien.

Voici de nouveaux textes à verser à ce procès : certes la prééminence est donnée à la virginité et à la vie ascétique, comme étant l'anticipation de la vie angélique et de la vie du ciel ; mais la virginité d'une part est proclamée un don de Dieu, dont l'homme ne doit pas se glorifier, car elle est d'abord l'œuvre de Dieu dans les âmes qu'Il a choisies ; et d'autre part l'état de mariage reste lui aussi une voie pour acquérir la sainteté, laquelle demeure l'idéal suprême de tout homme.

En même temps que le sujet traité, ces hymnes de saint Ephrem sur la Virginité intéresseront aussi par leur présentation, plusieurs étant sous forme de dialogue, dans une sorte de *Dispute de Prévalence,* suivant un genre littéraire bien connu [2].

Terminons par une brève analyse de chacune de ces hymnes, en avertissant que l'Hymne 8 a été omise, parce qu'elle est trop mutilée et incomplète. De plus on trouvera une étude critique du texte et les références scripturaires qui affleurent presque à chaque vers, dans l'édition de la *P. O.* comprenant le texte arménien et la traduction latine de L. MARIÈS revue par M. l'abbé Charles MERCIER. Je remercie vivement ce dernier d'avoir bien voulu réviser et corriger ma traduction française sur le texte arménien. Plusieurs passages restent encore obscurs.

HYMNE 2. De la Virginité, Elie, Elisée, Josué, Jérémie et Jean le Baptiste sont les modèles par leur pratique de la solitude, du jeûne et de la prière.

HYMNE 3. Eloge de la Virginité, où l'on présente l'entrée de la vierge aux noces célestes, opposée au cortège d'une noce ici-bas ; puis les récompenses du ciel préparées pour les vierges.

HYMNE 4. *Débat* entre la Virginité et la Sainteté, où sont opposés, d'une part Moïse, d'autre part Noé, Josué et Elie ; pour arriver à cette conclusion : tout est don de l'Esprit : l'homme n'a pas à se glorifier de ce qui est libéralement donné et accompli en premier par Dieu lui-même (159). La Virginité n'est qu'une forme de sainteté, mais plus laborieuse et plus difficile.

HYMNE 5. Autre *débat,* où passent successivement Elie

---

2. Cf. Pierre GRELOT : *Un poème de saint Ephrem : Satan et la mort, L'O. S.* III (1958) pp. 443-452.

et Ezéchiel ; Elisée et Anne ; Daniel et Paul ; Jean et Pierre ; la sainte Vierge (113), avec cette conclusion : le mariage n'est pas supérieur à la virginité ni à la sainteté ; les héros énumérés n'ont été grands que par les dons reçus de Dieu. La virginité, si elle a été perdue, peut être réparée : à Dieu rien qui ne soit facile.

HYMNE 6. Peut-être la plus belle de ce groupe ! La vierge expose pourquoi elle a une vie différente de celle de la mère de famille : parce qu'elle a choisi le Christ comme époux éternel ; suit un tableau pittoresque et coloré des dangers et des soucis de l'épouse ; avec cette conclusion : « non pas que le moins du monde je méprise le mariage... car il en est vraiment qui dans le mariage ont mérité la couronne de justice (101) ».

HYMNE 7. Jérémie est présenté comme le modèle des moines qui font vœu de virginité.

HYMNE 9. *Débat* entre le mariage et la virginité : sans le mariage, il n'y aurait ni justes ni vierges ; la mère sera sauvée par ses enfants, comme l'a dit saint Paul. Il reste que la Virginité est la *perle* (que, dans son poing fermé, la Vierge a su garder, 111, cf. hymne 3, 101).

FRANÇOIS GRAFFIN, S. J.

Traduction

Hymne II.

1. Heureux celui qui attira au degré des anges ❋ les fils des hommes mortels !

3. O toi qui désires la virginité, ❋ et qui aimes acquérir cette dignité,

5. Apprends-la non de moi, ...mais des prophètes.

7. **Contemple Elie et Elisée, * Jérémie et Jean.**

9. C'est dans la solitude qu'ils l'ont gardée, ❋ et par les jeûnes qu'ils l'ont acquise :

11. Elie, sur le mont Horeb, ❋ quarante jours observa le jeûne ;

13. Elisée, dans la vallée, se tenait seul, ❋ solitaire nourri par les corbeaux.

15. Le jour et la nuit entière, ❋ il (Elie) était en prière et en veilles ;

17. Et comme ce n'était pas à lui de reprendre le roi, ❋ il implorait Dieu par des prières,

19. Sur le Carmel seul, il se tenait solitaire, ❋ pour garder sa virginité ;

21. Trois fois contre lui montèrent ❋ les chefs de cinquante et cinquante soldats

23. .. ..

25. Parce que terrifiants étaient ses sourcils, ...

27. Son zèle en brûla cent, ❋ mais sa pitié en fit revivre cinquante.

29. Etant entré dans une ville des païens, ❋ il se retira seul à l'étage d'une maison.

31. Aussi longtemps qu'il fut chez la veuve, ❋ la veuve ne monta pas à l'étage.

33. Et quand à son enfant il eut redonné vie, ❋ il ne lui laissa pas voir sa résurrection ;

35. Mais, alors qu'elle était restée chez elle, * il le ressuscita, le fit descendre et le lui donna.

37. Ayant reçu ce fils qui était mort et étant ressortie, * elle fut aperçue d'un grand nombre de femmes,

39. Qui contemplaient la mère de cet enfant : * elle se tut et cessa de gémir.

41. Et les filles des païens n'eurent pas cette audace, * derrière Elie, de marcher sur ses traces,

43. Car, de la veuve, elles avaient appris * que le prophète était un chaste.

45. Elisée au milieu des montagnes * et des moûtiers garda cette chasteté.

47. Et les fils des prophètes se tenaient * dans les moûtiers, à Béthel, à Jéricho.

49. Elie après sa sortie avec son maître, * au retour revint chez eux.

51. Et lorsque mourut cet enfant, * qu'il rendit à la Sunamite,

53. Elle était allée au Carmel, et l'en avait ramené, * pour ressusciter son fils.

55. Là elle le trouva seul, * avec Gehazi son disciple,

57. Et parce qu'il était en retard pour arriver au bourg, * à sa place il envoya Gehazi.

59. **Josué** de Navé avec ses frères * près de la Tente l'observa.

61. Il était là très assidu, * parce que là se trouvait son devoir.

63. Car de même qu'Elisée près d'Elie avait accès, * lui aussi, près de son maître,

65. Moïse, au saint des saints, il l'assistait, * et sur la montagne avec lui il monta.

67. Deux fois Moïse, quarante jours durant, * observa le jeûne ;

69. Deux fois Josué observa les jours de jeûne, * que son maître observait.

71. Car avec lui il sortait, * avec lui aussi il jeûnait.

73. Lui n'était pas au sommet de la montagne, * il était au flanc de la montagne.

75. Jean aussi, dans le désert, ⁂ garda sa virginité.

77. Trente ans, avec les hommes, ⁂ il n'eut aucun commerce.

79. Ses délices étaient avec Dieu, ⁂ ses pensées avec la Loi ;

81. Ses délassements, avec les animaux sauvages, ⁂ ...

83. La sauterelle était sa nourriture, ⁂ et il mangeait du miel sauvage,

85. Nourriture qui affaiblit les hommes, ⁂ mais pour nous avertir :

87. Celui qui se contentait de cette nourriture, ⁂ faute de beurre et de miel,

89. Rendit le miel sauvage équivalent au miel ; ⁂ et les sauterelles à un aliment.

91. Non pas que ce menu fût plantureux, ⁂ mais à lui c'était comme du miel.

93. Tout ce qu'avec joie, ⁂ l'homme entreprend,

95. Même au-delà de ce qu'il peut, ⁂ de ce qu'il peut est (encore) en deçà,

97. Fût-ce aussi haut qu'une montagne, ⁂ devant lui s'étend comme une plaine ;

99. Fût-ce aussi vaste que la mer, ⁂ n'est plus qu'un petit lac.

101. Le vierge peut encore se soucier ⁂ de ce qu'il aura comme nourriture.

103. Tant qu'il est solitaire, ⁂ Elie était pauvre ;

105. Et Elisée, ami de la pauvreté, ⁂ des hommes ne recevait point de pain,

107. Celui qui sut les nourrir ⁂ dans les vallées et sur les monts,

109. A plus forte raison peut nourrir ⁂ ceux qui pour la même cause se sont faits solitaires.

111. Qui veut gravir la montagne ⁂ a les prophètes à imiter.

113. A qui veut habiter une bourgade, ⁂ à celui-là Elie est un exemple.

115. Si tu ne montes pas sur une montagne, ⁂ habite la demeure d'Elie.

117. Car il habita ainsi ⁂ pour être à notre égard un maître.

119. Si, à la façon d'Elie, * tu ne veux pas habiter corporellement,

121. Je me demande, étonné, comment tu garderas * ce que ces prophètes,

123. Même en esprit, n'auraient point gardé * sans cette demeure que je t'ai décrite.

125. Que personne en son esprit ne s'imagine * que c'était pour fuir les persécutions qu'ils habitaient les monts.

127. C'est de la montagne qu'Elie descendit * pour annoncer à Achab la mort de son fils.

129. Elisée fut supplié * par Joram roi d'Israël.

131. Et Jean par Hérode * était vénéré et honoré.

133. Ils ont eu en horreur le village, * parce qu'ils étaient remplis du désir de Dieu.

135. Ils choisirent le rang des anges, * et, comme ils ne pouvaient y atteindre,

137. Ils choisirent le désert qui, par quelque façon, * ressemble à la demeure d'en-haut,

139. Là où n'est pas la convoitise charnelle, * et où l'esprit se peut recueillir.

141. Le désert est propice à la prière * parce que toute pensée s'y évanouit.

143. Pour le corps, il est bon d'habiter solitaire, * pour n'être ni conduit, ni traîné par les convoitises.

145. (Comme) en une citadelle de la vallée, * habite celui-là qui est loin de ses proches,

147. Et (comme) au milieu des flots, demeure * tel autre qui a beaucoup de compagnons.

149. Vous avez appris que le Fils de Dieu se retira seul, * à l'écart de ses disciples, et se tint en prière,

151. Pour nous apprendre à la fois * la prière et la solitude.

153. Donne, Seigneur, à ceux des montagnes la force, * aux solitaires la patience,

155. Et que, par la prière de ceux qui sont au loin, * soient gardés ceux qui sont restés au village !

Hymne III.

1. Si un époux sur terre, * à celle qui l'accepte et s'est gardée pour lui,

3. Prépare grand cortège, sur un char * la fait seoir, l'amenant à ses témoins,

5. En son honneur, devant elle, * allume des flambeaux, puis avec elle

7. En la chambre nuptiale * l'introduit, tout en liesse,

9. Combien plus l'Epoux d'en-haut * entoure la vierge : quand elle est montée,

11. Sur le char d'Elie, il la fait asseoir, * et la couvre d'éloges.

13. De la gloire qui lui sied, il va la revêtir, * c'est dans la troupe des anges qu'elle exulte :

15. Séraphins, Chérubins, * volent au-devant d'elle.

17. Si la virginité gardée avec courage, * durant un an ou deux,

19. Trouve des murs tapissés de tentures, * des places illuminées de flambeaux de toutes sortes,

21. Des jeunes gens frappant sur leurs tambours, * des citharèdes jouant de leur cithare,

23. Des chanteurs avec leurs trompettes, * et leurs accompagnements savants,

25. La Virginité qui a su se garder * près de cinquante longues années,

27. Alors que sa beauté la desservait, * et que la chair contre elle combattait,

29. Que Satan et ses armées * à l'encontre sans cesse guerroyaient,

31. A l'avènement de l'Epoux, * lorsque tout l'univers aperçoit son emblême,

33. Que les bourreaux sont confondus, * tous les renégats dans l'angoisse,

35. Les méchants dans l'effroi, * par le remords de leurs dits et gestes,

37. Alors, de l'Epoux, tel un soleil, * de gloire, elle se trouve parée.

39. Celui qui l'a vêtue en sa vie temporelle, * lorsqu'il siège, tel un roi

41. Au tribunal de sa majesté, * [et sévère proclame ses arrêts], (?)

43. Les méchants, en figure aux boucs comparés, * Il les place à sa gauche ;

45. Les bons, en figure aux brebis comparés, * Il les place à sa droite.

47. Il les fait s'envoler avec les anges, * en ce monde qu'il leur avait promis.

49. Pour qui a vécu dans la virginité, * observée par égard pour les hommes,

51. Pour des rémunérations humaines, * et des gloires transitoires,

53. La nuit ayant terminé son épreuve, * le matin lui refuse la joie qui lui revient,

55. Avec la nuit et le matin qui passent, * passe ce qui aurait dû lui mériter la joie.

57. Mais pour la virginité gardée par amour, * le Seigneur en personne est sa récompense ;

59. De même que ne passe pas le bienfaiteur, * ne passent pas non plus ses récompenses.

61. La couronne et la gloire qu'Il lui donne, * pour elle demeurent à jamais,

63. Et la chambre nuptiale d'allégresse qu'Il lui prépare * jamais ne souffre de divorce ;

65. Là il n'est pas de jours, * car il n'y a pas de soleil ;

67. Là il n'est pas de changements, * car il n'y a pas d'astres.

69. Pour l'éternité se repaît là-bas, * quiconque...

71. A la table éternelle d'allégresse, * Il les a fait asseoir selon sa promesse.

73. Là se taisent même ses ennemis, * elle se repose de tous ses combats ;

75. Pas de vision qui puisse lui nuire, * ni d'ennemi (?) pour la blesser,

77. Ni de rêve pour la troubler, * car du sommeil ses membres sont délivrés.

79. Toutes les épreuves sont terminées, * la vierge est au stade des récompenses ;

81. Ses jeûnes se fondent en délices, * sa solitude est peuplée par les anges.

83. L'humiliation des habits grossiers * de loin est dépassée par la gloire qui la drape,

85. Immaculé devient son corps, * et, quand tous ses membres resplendissent, on enlève le voile de son visage.

87. Qui peut narrer * ce qui est préparé à la virginité ?

89. Ses deuils tournent en joie, * ses pleurs en allégresse.

91. Ses doutes à l'espoir laissent place ; * toute sa peine, à l'allégresse.

93. Dans le repos, pleurs et joies disparaissent * à son entrée au castel du repos.

95. Plus de peur des voleurs, * quand on entre à la maison du refuge ;

97. Plus à craindre de dommages, * quand à l'entour les pièges ont disparu.

99. A toute heure exulte son cœur, * parce que sa cargaison ne lui fut point ravie,

101. En repos est son âme, parce qu'elle a espéré ; * oui, dans son poing fermé, elle a gardé sa perle.

103. Parce que de ce bas-monde elle fut retirée, * des instruments du monde elle se trouve dépouillée ;

105. Parce qu'au monde d'en haut elle a pénétré, * elle foule aux pieds la terre habitée.

107. Là, de bouclier il n'est plus besoin, * parce qu'a disparu le poignard du méchant.

109. Vaincu est le méchant, ce bouc, * quand se lève l'Epoux bien-aimé.

111. Sa révélation, pour eux, est une menace ; * et son lever est pour elle une joie.

113. La rétribution, pour eux, est en pleine géhenne ; * pour elle, au royaume (des cieux).

115. Dans le monde d'en haut, est voué à l'oubli * tout ce qu'on avait vu en ce monde d'en bas.

117. Mais elle y voit ses suborneurs, * qui l'implorent de les sauver du feu.

119. Bienheureuse elle se proclame, * d'avoir par un combat d'un temps,

121. ..., * gagné une récompense éternelle.

123. A l'heure où le soleil s'enténèbre, * s'illuminent les yeux des vierges ;
125. A l'heure où s'enténèbre la lune, * de gloire s'allument leurs sens ;
127. Et, tels le soleil et la lune, * ils s'illuminent dans le Royaume.

Hymne IV.

Débat entre la Virginité et la Sainteté

1. Béni soit le Maître de la Sainteté * et de la Virginité qui sont exaltées !
3. Béni soit l'Epoux qui par sa venue * a exalté la Virginité !

5. Virginité et Sainteté * en moi engagent une mêlée,
7. Pour narrer leurs exploits. * Me voici prise par les douleurs
9. Pour qu'elles viennent au monde * et pour que, de mes lèvres,
11. On les entende dans les assemblées des Gentils...
13. Virginité parle d'abord, puis Sainteté * Virginité a commencé ainsi :

LA VIRGINITÉ :

15. La première je fus créée * au début du premier monde.
17. Je fus aussi revêtue de gloire, * c'est moi aussi qui imposai les noms,
19. Qui sur toute chose reçus autorité, * et sur mer et sur terre.

LA SAINTETÉ :

21. Je t'ai rejointe, Virginité, * car c'est Noé, qui est à l'origine du second monde,
23. Lui qui m'a gardée dans l'arche, * et par l'arche a été sauvé.
25. Il a été sauvé du déluge, * à lui furent soumis les animaux.
27. Par le signe de l'arc que (Dieu) lui a donné, * il a écarté le déluge de toutes les générations.

29. C'est ma Sainteté que possédait Noé, ※ avant que tu existes,

31. Car toi il ne t'a gardée qu'une seule année, ※ et moi, il m'a gardée cinq cents années.

33. En l'année où il t'a gardée, ※ il ne se montra pas supérieur parmi les saints.

35. Mais parce qu'il me garda de nombreuses années ※ au sein d'un monde débauché, il l'emporta en grandeur.

37. Voici Moïse, c'est par sa sainteté ※ qu'il donna la vie à un bois mort ;

39. Qu'il mit à mort des poissons en vie ; ※ qu'il fit jaillir des mouches qui n'existaient pas.

41. Les sauterelles qui existaient, il les détruisit ; ※ il changea l'eau en sang.

43. Il multiplia les grenouilles du fleuve, ※ il multiplia les pustules des hommes.

LA VIRGINITÉ :

45. Voici Josué en sa virginité ; ※ il a détruit Madian le fort ;

47. Il fit rétrograder les fleuves, ※ et fit passer son peuple à sec.

49. Par sa voix il fit crouler les murailles ; ※ il a sauvé Rahab la courtisane.

51. Il a tué les trente rois ; ※ de la Terre il a fait hériter son peuple.

LA SAINTETÉ :

53. Mais Josué, en sa Virginité ※ était disciple de Moïse ;

55. Au tabernacle il le servait, ※ c'est de lui qu'il reçut l'esprit.

57. La Virginité de Josué, pour contempler ※ le visage de Moïse le saint,

59. Sans un voile de mantille, ne le pouvait, ※ car sans force il se trouvait.

LA VIRGINITÉ :

61. Par sa Virginité Josué l'emporta, ※ et écrasa l'armée d'Amalec,

63. Sauva la courtisane convertie, ※ et lapida Akar le pillard.

65. Moïse, lui, est resté sans franchir le Jourdain, * parce qu'il hésitait à traverser le fleuve.
67. Alors que Josué entra hériter de la Terre, * dont Moïse ne fut pas héritier.

LA SAINTETÉ :

69. Ce Josué qui par ses efforts hérita de la Terre, * voyons avec qui il en fut héritier !
71. Fut-ce avec les anges qu'il entra hériter, * (ou) avec les chérubins et avec les séraphins ?
73. Mais si c'est avec Rahab la courtisane, * et les adorateurs de serpents qu'il hérite,
75. De vrai, ce n'est donc pas par sa défiance * que Moïse en fut privé, de la terre promise.

LA VIRGINITÉ :

77. Elle t'a vaincue, ô Sainteté, * par ses merveilles, la Virginité !
79. Le soleil, sans oreilles, entendit le vierge, * et arrêta sa course ;
81. Et la lune, sans ouïe, * prêta l'oreille et arrêta sa marche.
83. Josué arrêta les deux luminaires, * et d'admiration remplit tout ce monde !

LA SAINTETÉ :

85. La victoire remportée par Josué le Vierge, * c'est Moïse le Saint qui la lui a donnée.
87. Quand il levait les bras, celui-là l'emportait ; * quand il baissait les mains, il était enfoncé.
89. Si sa victoire dépendait des prières de Moïse, * celui qui fait vaincre est plus grand que le vainqueur.
91. Si, par sa victoire, Josué est grand, * Moïse qui l'a fait vaincre, combien il est plus grand !

LA VIRGINITÉ :

93. La victoire que Moïse donna * est le symbole de la Croix.
95. Car lorsqu'il étendit les mains, * les deux partis l'emportèrent et furent vaincus.
97. Il défit le peuple qu'il avait fait vainqueur * et les gentils vaincus, il les rendit vainqueurs,
99. Afin de figurer ce mystère d'abaissement * et de relèvement qui s'accomplit pour tous.

LA SAINTETÉ :

101. Elle t'a vaincue, ô Virginité, ⁂ par ses merveilles, la Sainteté !

103. Car le fils d'Amram a divisé la mer, ⁂ et tué les premiers-nés d'Egypte !

105. Dans la mer il les attira et les engloutit ; ⁂ dans le désert il adoucit les eaux ;

107. Du rocher il a fait jaillir, ⁂ des fleuves une douzaine !

LA VIRGINITÉ :

109. Contemple donc Elie : parce qu'il était vierge, ⁂ il sut lier et délier les cieux.

111. Il fut nourri par les corbeaux, ⁂ et à Carpat ressuscita le mort.

113. Il a fait déborder l'amphore et le vase, ⁂ il a fait descendre le feu sur ses offrandes.

115. Il divisa le fleuve et le franchit, ⁂ et fut emporté sur des chevaux de feu !

LA SAINTETÉ :

117. Dans ses campements contemple Moïse le Saint : ⁂ il a vu la force des anges saints ;

119. Dans le buisson il a vu Dieu, ⁂ il l'a vu aussi sur la montagne.

121. Il a fait descendre la manne pour le peuple ; ⁂ il a fait revenir les cailles.

123. Il a chassé l'obscurité par une nuée, ⁂ et dispersé les ténèbres par la colonne.

LA VIRGINITÉ :

125. Ce n'est pas par ta vie ⁂ que tu es plus élevée que moi, ô Sainteté !

127. Car personne n'était apte ⁂ à libérer l'Egypte,

129. Comme Moïse (le fit) en livrant bataille, ⁂ grâce à sa puissance.

131. Non que sa voix et ses œuvres fussent grandes, ⁂ mais parce que ce Bienfaiteur est miséricordieux.

133. En effet il devait engloutir ⁂ les Egyptiens dans la mer.

135. Et mettre en pièces ⁂ les rois de Chanaan,

137. Massacrer le roi Ovk, ⁂ et mettre à mort le roi Sehon,

139. Détruire Amalec, ✻ mettre en pièces Madian.

141. Car Dieu avait fait ces prodiges en Egypte, ✻ pour que l'Egypte crût et ne pérît pas.

143. Il divisa la mer, pour terrifier ✻ Ovk et Sehon, afin qu'ils ne soient pas exterminés.

145. Il fit des prodiges au désert, ✻ pour qu'Amalec eût peur et ne pérît pas.

147. Malgré ces efforts pour épargner leur vie, ✻ ils sont venus combattre contre Lui.

149. Les prodiges furent faits pour l'Egyptien, ✻ pour lui sauver la vie.

151. Pour Sehon, il divisa la mer, ✻ pour que la mer sauvât Sehon.

153. Et c'est pour les Amalécites ✻ que des prodiges eurent lieu au désert.

155. Ils fatiguèrent Moïse par ces prodiges, ✻ parce qu'ils ne crurent pas en son Seigneur.

157. Demeure désormais tranquille, ô Sainteté, ✻ et ne te glorifie pas des prodiges.

159. Aucun don, en effet, qui vient avec l'Esprit, ✻ n'est pour l'homme sujet de gloire.

161. Car ce n'est pas lui qui est libéral, ✻ mais Celui-là qui œuvre plus que quiconque.

Hymne V.

1. Au débat qui eut lieu sur terre, ✻ que ceux qui veulent en juger prêtent l'oreille.

3. La Virginité dispute ✻ avec son associée la Sainteté,

5. Pour prouver à leurs auditeurs ✻ laquelle est grande et même la plus grande,

7. Non pas d'après sa vie et ses œuvres, ✻ mais de par les dons du Saint-Esprit.

9. Il est clair que la Virginité est plus laborieuse, ✻ et que cette Sainteté-là est grande,

11. Qui s'est détournée et a craché sur ce monde, ✻ après l'avoir goûté.

13. Ecoutez les propos de la Virginité, ✻ puis ceux de la Sainteté.

LA VIRGINITÉ :

15. Contemple Elie le Vierge, * qui a livré Achab à la mort,
17. Jeté Jézabel en pâture aux chiens, * et livré ses fils à l'épée.
19. Il appela la désolation sur le peuple, * par le feu brûla ces cinq cents soldats,
21. Et tua de ses propres mains * les huit cents faux prophètes.

LA SAINTETÉ :

23. Mais Ezéchiel, le prophète saint, * en sa vision vint à Sion.
25. C'est lui qui dénonça les idoles cachées, * et couvrit de honte les adorateurs du soleil.
27. Parce qu'il avait atteint les hauteurs sublimes, * il vit les saints lieux en proie au feu.
29. Il livra la ville à la destruction, * et interrompit la captivité de ses enfants.

LA VIRGINITÉ :

31. Elisée a été surnommé le Vierge, * parce qu'il avait reçu un double esprit,
33. Multiplié le pain aux affamés, * fait jaillir l'eau dans le désert.
35. C'est lui qui changea l'eau en huile, * rendit inoffensive la coloquinte,
37. Plongea du bois dans l'eau et, à sa place, * fit surnager le fer et le tira.

LA SAINTETÉ :

39. Il est clair que le fils de Buzi, * après Elisée, lui aussi, saisi par l'Esprit,
41. Parce que ses yeux le désiraient, * vit les chérubins attelés,
43. Vit le Fils sur un char, * et Dieu dans une vision de feu.
45. C'est lui qui fit s'articuler les os dispersés ; * c'est lui qui par sa voix fit revivre les morts.

LA VIRGINITÉ :

47. Il est sûr que c'est Elisée le Vierge * qui assainit les eaux polluées,

49. Qui bénit Jéricho en ses fils, ※ et qui tua les jeunes de Béthel.

51. Il purifia Naaman le lépreux, ※ et lépreux rendit Gehazi qui était pur.

53. Par sa vie il rendit la vie à un enfant, ※ par sa mort il ressuscita le cadavre.

LA SAINTETÉ :

55. Frères, il est clair ※ qu'Anne fille de Phanuel,

57. Grâce à sa sainteté reconnut le Fils, ※ que n'avait pas reconnu le peuple.

59. Au temple, la sainte le prit dans ses bras, ※ l'Esprit la saisit parce qu'elle l'avait embrassé.

61. Elle prophétisa et prédit sur Lui, ※ sans crainte, devant ses (futurs) bourreaux.

LA VIRGINITÉ :

63. Daniel, parce qu'il était grand, ※ à Babylone, par sa virginité,

65. Découvrit le songe du roi, ※ et interpréta l'autre songe;

67. Sur le mur il déchiffra l'inscription, ※ il mérita la vision de l'Esprit ;

69. Il vit un ange de ses yeux ; ※ et, tombé dans la fosse aux lions, il en remonta.

LA SAINTETÉ :

71. Mais de Paul qui fut sanctifié, ※ qui dira la vertu ?

73. Il mérita d'être apôtre, ※ et fut rendu digne d'une révélation.

75. En vision il pénétra en paradis, ※ il monta au ciel, le bienheureux.

77. Il fit revivre un jeune homme mort, ※ il prêcha l'Evangile aux Gentils.

LA VIRGINITÉ :

79. Qui peut suffire à narrer ※ ce qu'il advint à Jean le Vierge ?

81. Car l'Esprit, dès le sein le prit, ※ et du sein de sa mère il annonça son Maître.

83. Des péchés il donnait le pardon, ※ par le baptême qu'il administrait.

85. Il mérita de baptiser son Maître ; ※ il vit descendre l'Esprit.

LA SAINTETÉ :

87. Soyons attentifs à ce qui advint ❊ à Simon de par sa sainteté ;
89. Jésus en fit le fondement de l'Eglise, ❊ et lui donna de tenir le pouvoir ;
91. Il l'établit chef des apôtres ; ❊ il lui confia la clef des âmes.
93. Il lui fit paître ses brebis ; ❊ il lui donna de délier et de lier.

LA VIRGINITÉ :

95. Mais regarde plutôt la Virginité, ❊ combien plus honorée en la personne de Jean !
97. Quand les apôtres sont consternés, ❊ il s'incline sur le cœur du Fils,
99. Pour que, grâce à la Virginité, la Sainteté apprenne ❊ tout ce qui loin d'elle est caché,
101. Car c'est Lui qui, à la Cène, ❊ lui révéla le traître.

LA SAINTETÉ :

103. Plutôt que de contempler la Virginité ❊ de Jean qui jouit de faveurs,
105. Contemple Simon le Saint, ❊ qui, lui, marcha sur les eaux.
107. Tabitha qui était morte, ❊ il la fit revivre,
109. Ananie qui était vivant, ❊ il le fit mourir.
111. L'ombre et la ceinture du saint ❊ aux malades rendirent la santé.

LA VIRGINITÉ :

113. Il est évident que plus grande est la Virginité, ❊ et plus excellente que la Sainteté :
115. Car c'est elle qui a enfanté le Fils, ❊ et qui de son sein lui a donné son lait.
117. Elle s'est assise à ses pieds et les a lavés, ❊ ...
119. A la croix, elle était près de Lui ; ❊ et à la résurrection, elle le vit.

LA SAINTETÉ :

121. Daigne l'apprendre, ô Virginité, ❊ ...
123. Les Vierges d'entre les prophètes ❊ à Moïse furent inférieurs,

125. Les Vierges d'entre les apôtres, * à Simon furent inférieurs.
127. Parce que dans les deux Testaments, * ce sont les saints qui l'emportèrent.

LA VIRGINITÉ :

129. Pourquoi, avec moi, le prendre de si haut ? * Lis et vois, ô Sainteté :
131. Si tu es plus grande que moi, * comme tu le penses...
133. Combien est plus grand que toi * le mariage des Abrahamites !
135. Mais non ! Le mariage n'est pas supérieur à toi, * ni toi à moi !
137. Mais c'est grâce à des dons qu'ils l'emportèrent * l'un sur l'autre, ceux que nous avons énumérés.
139. Plus grand est Paul le Saint, * selon tes propres paroles, que Jean le Vierge,
141. Parce qu'il a dit : Je me suis plus dépensé * que les apôtres qui m'ont précédé.
143. Le plus grand des prophètes est Moïse le saint, * et Simon est le plus grand des apôtres,
145. Non pas par leur vie et leurs travaux, * mais par les dons qu'ils ont reçus.
147. Mais le labeur de la Virginité * est plus grand que la Sainteté.
149. Aussi, égale à son labeur * se trouve être sa récompense.
151. Digne de fortes louanges * est celui qui l'a gardée,
153. De la part des anges, celui qui l'a conservée en sa possession.
155. Mais Malheur, grand Malheur à celui qui l'a perdue ; * avec cela il détient une honte éternelle.
157. Et s'il veut se distinguer, * qu'à grand effort il la retrouve !
159. Car, à Dieu rien qui ne soit facile, * comme il est encore écrit.
161. A ceux qui sont tombés, Seigneur, tends la main, * pour qu'ils se relèvent de leur chute,
163. Aux blessés, Seigneur, donne un remède, * pour qu'ils guérissent de leurs blessures ;
165. Et que l'hysope de ta miséricorde * les blanchisse de leurs souillures !

Hymne VI.

1. J'ai entendu la Virginité, * qui se disait à elle-même :

3. Je ne me suis pas fiancée à un mortel ; * d'un mari mortel je ne suis pas servante.

5. Je n'y ai pas pensé avant de l'avoir vu, * et lorsque je l'ai vu, je ne l'ai pas servi.

7. L'entendre n'a pas réjoui mes oreilles, * et à sa vue mes yeux n'ont pas tressailli.

9. Des soucis féminins je me suis libérée, * parce que je méprise les coquetteries des femmes.

11. Et, contre un époux terrestre et mortel, * je n'échangerai pas l'Epoux du ciel.

13. Je n'ai point désiré de noces éphémères ; * je n'ai pas eu besoin d'être applaudie des foules.

15. Je ne suis pas entrée au thalame d'un jour, * ni n'ai posé sur moi de couronne éphémère.

17. Je n'ai pas désiré connaître la nature, * ni connu les douleurs de l'enfantement comme Eve.

19. Je ne suis pas allée au seuil de la mort, * parce que je n'ai pas connu l'enfantement.

21. Ni les caresses (d'enfants) ne m'ont retenue, * ni leurs exigences ne me préoccupent.

23. Ni leurs écarts ne m'écœurent, * ni leur mort ne m'épouvante ... * je n'ai pas jeûné à leur place.

25. Ni semé mes prières sur chacun, * ni fait de vœu à leur sujet.

27. **C'est à Dieu** que j'ai voué ma personne, * plutôt que d'être mère d'autrui.

29. Au lieu d'avoir des fils, * j'ai choisi d'être fille de Dieu.

31. Au lieu de fils et de filles, * j'ai demandé pour moi une vie pure.

33. Au lieu d'être l'épouse d'un mari mortel, * c'est du Fils créateur de Vie, que je le suis.

35. Au lieu d'une joie d'un jour, j'ai désiré la joie de toujours.

37. Au lieu du thalame qui finira, * j'ai préféré le thalame qui ne finira pas.

39. Au lieu des couronnes de fleurs, * j'ai désiré la gloire d'en haut.

41. Au miroir je n'ai pas contemplé mon visage, * car mon visage, pour un mari je ne le farde pas.

43. Mais, au miroir des préceptes * je contemplerai mon visage intérieur.

45. Afin de laver les taches de cette âme, * et de laver les souillures de mon esprit.

47. Pour qu'à ma vue, avec dégoût, point ne recule * le Saint dont je suis l'épouse.

49. Et, parce que sur la terre la vierge garde * son corps pour son époux terrestre,

51. De cette âme et de ce corps, * pour le céleste Epoux j'ai gardé la virginité,

53. En gardant ce corps des choses qui sont visibles, * et mon esprit de ce qui est caché.

55. Car je n'ai pas accompli en mon corps les œuvres du corps, * ni dans le cœur les désirs de l'esprit.

57. **L'épouse,** dès que du lit elle se trouve libérée, * par les soucis de la maison est (sitôt) dominée,

59. Alors qu'à toute heure elle porte les tracas * de la maison qu'elle occupera sa vie durant.

61. Des dangers de mort qui la menacent, * son mari n'a point cure.

63. De son vivant, des concubines la remplacent, * et, si elle meurt, il en prend une autre.

65. Si elle s'avère stérile, * par son mari furieux elle se trouve maudite.

67. Si elle a des enfants, * la voilà dans des transes de mort.

69. Dans les douleurs de l'enfantement d'Eve elle se trouve engagée, * les souffrances des femmes deviennent son partage.

71. A toute heure elle peine * pour trouver un remède à sa maladie.

73. Il lui faut supporter les scènes des enfants, * quand elle les écarte du sein.

75. Par leurs souffrances son cœur est déchiré ; * et par leur mort il est accablé.

77. Pendant leurs maladies, ce sont des pleurs ; * à leur mort, des lamentations.

79. Et s'ils restent en vie, * de leurs belle-mères ils deviennent des esclaves !

81. Si la femme est pauvre, * de la pauvreté le mari s'épouvante.

83. Et si sa femme est riche, * pour ses plaisirs il gaspille ce bien.

85. Car à sa place il prend des servantes, * et l'ulcère avec ses concubines.

87. S'il boit et cherche querelle, * ce sont des scènes sans fin.

89. Elle le modère dans la boisson, * et lui fait éviter les excès.

91. Elle l'apaise quand il se fâche, * le supplie d'éviter le désordre.

93. Sans cesse elle surveille ses démarches * chez concubines et servantes.

95. Combien de fois surprend-elle le lion ? * en chemin deviendra-t-il son assassin ?

97. Non pas que le moins du monde, * par ce que je viens de dire, je méprise le mariage,

99. Mais je répète ce qu'est l'épreuve de ces épouses, * sans d'ailleurs tout énumérer.

101. Car il en est vraiment qui, dans le mariage, * ont mérité la couronne de justice.

103. Non pas que le mariage leur ait valu cette royauté, * c'est leur vie vertueuse qui leur a mérité la royauté.

105. **La Vierge** qui a aimé le Christ, * sur toutes ces (femmes) l'emporte.

107. En sa vie, de tout le Christ la protège, * parce que Dieu a compté les cheveux de sa tête.

109. A sa mort, il ne l'oublie pas ; * il la fait surgir du tombeau.

111. Il prépare pour la vie éternelle * la mortalité de cette virginité.

113. A son âme il donne des ailes ; * il brise la barrière de l'épée.

115. Il lui ouvre la porte du paradis ; * il la glorifie au milieu des arbres.

117. Parce qu'elle a réduit son corps par le jeûne, * elle se repaît aux prairies de l'Eden.

119. Parce qu'elle s'est privée de nourriture, * elle est choyée de toutes délices.

121. Le Christ réunit l'assemblée des vierges ; * Il unit celle-ci à Elie ;

123. Ses rangs sont plus élevés que tous (les autres) ; * ils sont mis aux rangs des anges.

125. Car après le rang des anges, * dans l'ordre, vient celui des vierges.

127. Après les vierges, les saints ; * puis les gens du monde enfin.

129. Courons, nous aussi, au rang le plus élevé, * tant qu'il en est encore temps.

131. De peur que l'amour des enfants * ne nous éloigne du rang des anges.

133. Telle femme meurt avant d'enfanter ; * telle autre meurt en enfantant ;

135. Elle n'aura pas joui des enfants désirés, * et sera privée du rang des anges.

137. Ne craignons pas la longueur * de ce combat pour la virginité.

139. Que de fois, pour nous, * mes frères, la mort nous talonne !

141. Si nos années se multiplient, * se multiplient aussi les récompenses.

143. Tout le temps de notre combat, * tenons-le pour un clin d'œil fugitif.

145. Ce qui est transitoire est pour ceux qui sont tombés, * faute de s'être habitués à cette école.

147. Avec bonne volonté ils ont commencé, * mais par paresse ils n'ont pas achevé.

149. Et voici qu'ils ont perdu leurs demeures, * ils ont perdu aussi leurs couronnes, et la hardiesse de leur visage...

Hymne VII.

1. Bienheureux celui qui nous a fait revivre au rang des anges, ❋ nous qui avons été faits de poussière.

3. Fils unique de notre Dieu, ❋ donne-moi d'exposer,

5. L'excellence de la Virginité, ❋ et (celle de) la Sainteté,

7. Afin que tu exhortes les hommes ❋ à embrasser ces deux états.

9. Les vaillants choisiront la Virginité ; ❋ et ceux qui n'y pourront atteindre,

11. Seront pris par le désir d'acquérir ❋ la Sainteté qui leur convient.

13. Le jour où son Seigneur dit ❋ à Jérémie : Ne prends pas d'épouse,

15. Il fut revêtu d'une grande joie, ❋ parce qu'il fut jugé digne,

17. D'être mis au même rang que Gabriel, ❋ en la légion des Spirituels.

19. Ni avant lui, ni après, à personne, ❋ la (Virginité) ne fut donnée par ordre,

21. Comme elle le fut à Jérémie, (pas même) à Jean vierge, fils d'une stérile.

23. Pour quelques vierges d'Israël, ❋ leur virginité vint de leur volonté,

25. Ainsi que la virginité de Jean de Zébédée, ❋ et d'autres vierges venus des Gentils.

27. Mais la Virginité de Jérémie est de lui, et à la fois n'est pas de lui : ❋ ceci ressort de ses paroles.

29. Car avant cet ordre il ne l'avait pas choisie, ❋ mais il est clair qu'elle est aussi de lui,

31. Car, après cet ordre, il l'a désirée ; ❋ et si celui qui en a reçu l'ordre

33. L'observa selon l'ordre, ❋ celui qui l'a choisie, combien davantage est-il tenu !

35. Observer un vœu émis de sa propre bouche, ❋ certes est difficile,

37. A celui qui l'a choisi volontairement ; ❋ mais c'est infiniment plus malaisé,

39. A celui qui ne l'a pas choisi, * par un acte libre de son esprit.

41. C'est un combat facile pour celui * qui par un acte libre en a eu le désir,

43. Mais c'est double guerre pour celui * qui l'observe de par un ordre.

45. Moines, soyez semblables * à Jérémie le saint, le vierge ;

47. Car il l'a observée après (en avoir reçu l'ordre), * et il l'a observée sans l'avoir promise.

49. Gardons, comme nous le pouvons, * ce que nous avons promis.

51. Parce que lui la garda au milieu d'impudiques, * nous, gardons-la au milieu des saints,

53. Parce que lui l'observa, seul de son peuple, * nous, observons-la au milieu d'un grand nombre.

55. Il nous a donné l'esquisse de ce qui est à faire, * pour que soit acceptée la virginité.

57. Heureux l'homme qui a pris ton joug, * et dans sa demeure se tient en silence,

59. Livrant sa bouche à la poussière, * et ses joues aux coups.

61. Celui qui ne l'acquiert pas de cette façon, * ne l'acquerra pas d'autre façon.

63. Il est sûr que sans jeûne, * comme l'a dit Jérémie, elle ne se crée pas.

65. Et sans humilité... * elle n'est pas achevée, comme il en fut de Jérémie.

67. Et s'il ne se sépare de ses compagnons, solitaire, * il ne peut l'observer.

69. Celui qui n'agit pas comme lui de la sorte, * ne garde pas la Virginité comme il l'a fait.

71. Il est clair que si Jérémie * a réussi ainsi à la garder,

73. Nous, (si) faibles, sans ces moyens, * de la garder nous sommes incapables.

75. Ce n'est pas la joie qui la fait naître, * car le prophète, des jours entiers,

77. Livrait sa bouche à la poussière, * pour tuer en lui la convoitise charnelle.

79. Jérémie n'était qu'un enfant, * quand il reprit le roi,

81. Non seulement de son peuple, mais aussi des Gentils, ❊ qui se trouvaient aux alentours.

83. Après avoir été odieux à tous, ❊ à cause du calice de colère qu'il leur donna à boire,

85. La Virginité déborda en lui, ❊ il la garda et il fut couronné.

87. Les enfants qui choisissent ce degré, ❊ qu'ils choisissent aussi la vie de Jérémie.

89. Celui qui choisit n'est pas plus grand ❊ que le prophète qui la garde de cette façon.

91. Et parce que lui la garda au milieu de gens haineux, ❊ garde-la toi au milieu de gens amis.

93. Et parce que lui l'observa, après avoir été injurié, ❊ toi, observe-la parce qu'on en fit l'éloge.

95. Jésus qui devait mener à sa perfection ❊ la Virginité en son Eglise sainte,

97. Dans le peuple en sema peu de germes, ❊ pour que par le grand nombre elle ne soit dévaluée.

99. Chez les Hébreux était la figure, ❊ mais chez les gentils c'est la réalité.

⁂

(*Nous omettons l'hymne VIII, dont il ne reste que quelques fragments*).

Hymne IX.

Sur le mariage, Hymne du même Ephrem
De la bouche des Vierges et de la bouche des Saints
A toi, Seigneur, bénédiction, ô Sauveur !

1. Ecoute, écoute, ô Mariage, la lutte, ❊ qu'ont engagée Virginité et Sainteté.

3. Le mariage a pâli d'envie : à quel abaissement ❊ se trouve son rang, par rapport aux deux autres.

5. Pour que le Mariage ne se plaigne pas ouvertement ❊ que la race de l'autre est supérieure à la sienne,

7. Je lui ai prêté ma bouche pour qu'elle me dise : ❊ Vois ce que le Mariage a commencé de dire à la Virginité.

LE MARIAGE :

9. C'est moi qui ai engendré Abel le juste, ❊ dont l'offrande fut très agréable à Dieu.

11. C'est moi qui ai engendré Enoch le simple, * qui fut enlevé au ciel avec son corps.

13. C'est moi qui ai engendré Noé le sincère, * de qui est issu le monde actuel.

15. C'est moi qui ai engendré Sem, le fils de celui-ci, *...

17. C'est moi qui ai engendré Abraham, le chef des prêtres, des prophètes * et des rois, l'ami des pauvres.

19. Du désir de le voir, les Célestes furent pris, * par ses prières il a rendu fécond le sein stérile de son épouse.

21. C'est moi qui ai engendré Isaac, * qui échappa vivant à l'holocauste.

23. A l'autel Abraham l'avait lié, lui le fils unique de sa mère, * et il retira l'épée de dessus sa nuque.

25. C'est lui qui vit le jour du Christ, * dans la rédemption de son fils bien-aimé.

27. Celui qui s'appelait Melchisédech et qui était grand prêtre, * celui-là, par tous, fit donner la dîme, même par Abraham.

29. C'est moi qui ai engendré Jacob, * qui engendra les douze tribus.

31. C'est moi qui ai engendré Moïse, * dont le visage resplendit de gloire.

33. C'est moi qui ai engendré Josué le vierge, * qui arrêta le soleil et la lune.

35. C'est moi qui ai engendré Samuel, * que Dieu exauça par le tonnerre.

37. C'est moi qui ai engendré Elie le vierge, * qui rendit la vie au mort de Sarepta.

39. C'est moi qui ai engendré Elisée, * qui fit revivre deux morts.

41. C'est moi qui ai engendré Ezéchiel, * qui dans la plaine ranima les ossements.

43. C'est moi qui ai engendré Daniel et ses compagnons, * qui vainquirent le feu et les fauves.

45. C'est moi qui ai engendré * les rois et les oints de ce peuple.

47. C'est moi qui ai engendré * les premiers prêtres, et aussi les derniers.

49. C'est moi qui ai engendré * les prophètes, et aussi les apôtres.

51. Le Christ, qui n'est pas engendré, ❊ a été mis au monde par Marie qui, elle, descend de moi.

LA VIRGINITÉ :

53. Ne t'enorgueillis pas du grand nombre ❊ de tes fils, ô Mariage.
55. Car si tu as engendré les justes, ❊ tu as engendré aussi les pécheurs.
57. Et si tu as engendré les prophètes, ❊ tu as engendré aussi ceux qui les ont tués.
59. Et si tu as engendré les apôtres, ❊ tu as engendré aussi ceux qui les ont lapidés.

LE MARIAGE :

61. Je n'ai point de part avec ceux-là, ❊ parce qu'avec eux je n'ai pas marché,
63. Pour aller tuer les justes avec l'épée, ❊ ce qui est l'affaire des rénégats et de leur engeance.
65. Parce que leurs crimes ont été expiés devant ta face, ❊ il y en a parmi eux qui ont part à tes grands travaux.
67. Et qui participent à ta sublime dignité, ❊ à ton rang supérieur à celui des anges.
69. Et parce que supérieure est ta dignité, ô Virginité, ❊ j'aurai part à ta vision.
71. Et parce que j'ai enfanté dans les douleurs, ❊ je mériterai le reste de tes biens.
73. Parce que je t'ai portée dans mon sein, ❊ je serai préservée du feu.
75. Et parce que je t'ai enfantée dans les douleurs en ce monde, ❊ grâce à ta prière j'entrerai dans l'Eden.
77. Et parce que je ne t'ai pas privée de l'Eden d'ici-bas, ❊ j'aurai part à la récompense de l'Eden de là-haut.
79. Et parce que je t'ai accueillie au milieu des flots, ❊ souviens-toi de moi à la rétribution.
81. L'apôtre qui a dit cette parole ❊ sera mon avocat à cause de ces mots :
83. « Elle vivra, dit-il, à cause de ses enfants, ❊ s'ils persévèrent dans la foi et dans l'amour ».
85. O Virginité qui as reçu le jour, ❊ d'un mariage honorable,

87. Intercède là-bas pour le tronc dont tu es sortie, * comme ici-bas il a intercédé pour toi.

89. Car bien que, de me justifier j'ai la possibilité, * accéder à ta dignité, je ne puis.

91. Et si je possède de bonnes mœurs, ...

93. Si je l'emporte par tous mes travaux, ta perle, qui me la donnera ?

95. Ce sont les anges que je te présente en exemple, * et les « veilleurs » sont devenus tes modèles ;

97. Tu es assimilée à Michel, * à Gabriel, son compagnon.

99. Tu es assimilée aux Chérubins, * parce qu'avec les Séraphins tu as conduit ton corps.

101. Et tu l'as porté là-haut avec les anges, * avec les armées dans les cieux ;

103. Et une grande lumière à ton lever...

105. Qui peut parler de toi, * puisque tu dépasses tout discours ?

107. Mais Celui qui connaît ta course, * Celui-là sait te satisfaire,

109. Par la gloire qui te glorifie, * et t'exalte par sa couronne,

111. Et te réchauffe par son thalame, * et te restaure par sa table.

LETTRE INÉDITE DE PHILOXÈNE DE MABBOUG A L'UN DE SES DISCIPLES

Après la lettre « *A un Juif converti* »[1], nous donnons ici la traduction de la dernière lettre inédite de Philoxène de Mabboug[2], cataloguée par I. ORTIZ DE URBINA sous le n° 14 (*Patrologia Syriaca,* p. 150).

Le texte est conservé au British Museum, dans le manuscrit : *Add.* 12.167, daté de l'an 876, et s'étend du folio 179 v°, colonne a, ligne 6, au folio 182 v°, colonne a, ligne 20. Il est correctement écrit sur deux colonnes, de 29 à 31 lignes chacune, d'une écriture régulière et très lisible (cf. WRIGHT, *Catalogue II* p. 769). Deux erreurs seulement sont à signaler, corrigées en marge du manuscrit, par une main semble-t-il différente. (Cf. notes 3 et 4 de la traduction).

L'écriture employée est le serṭo, avec des traces d'archaïsme nettement caractérisées : les *beth* et les *qoph* sont carrés, les *olaph* et les *taw* sont écrits tantôt en esṭranghélo, tantôt en serṭo (cf. les notes 20 et 23 de la traduction).

Les folios concernant la présente lettre sont généralement bien conservés, à part le folio 181v° pour lequel les caractères sont partiellement effacés, ce qui explique certains passages conjecturaux de notre traduction.

---

1. *L'Orient Syrien*, n° 21, p. 41-50.

2. Pour les références bibliographiques sur Philoxène, voir : *Une lettre inédite de Philoxène de Mabboug à un avocat devenu moine, tenté par Satan*, dans *L'Orient Syrien*, n° 18, p. 183.

On ignore tout du destinataire de la lettre ; le texte suggère simplement qu'il s'agit d'un converti (§ 2 et 4), instruit autrefois par l'auteur de la lettre (§ 2), et qui, ayant quitté le monde (§ 20), est devenu moine (§ 8, 9, 12, 15, 17, 21).

Philoxène lui prodigue tous les bons conseils d'usage sur la prière (§ 10, 13, 22), la mortification (§ 25, 26, 28), le regret de ses péchés (§ 12, 34), le détachement, surtout spirituel (§ 10, 29), l'humilité (§ 15, 19, 21), sans oublier la modération qui évite le découragement (§ 24), et l'écueil d'une sainteté illusoire (§ 8, 27).

Qu'on ne s'attende pas à trouver ici un exposé construit, comme dans la lettre « *A un Juif converti* ». Les idées se succèdent, au hasard de la pensée de l'auteur, bien souvent se répètent sans qu'aucune progression n'apparaisse dans leur développement. Le style lui-même plus haché, plus libre, est dans l'ensemble plus négligé.

Toutefois, nous retrouvons exprimés, ici encore, certains thèmes chers à Philoxène, sur le processus de l'expérience spirituelle : l'âme doit s'exercer aux travaux ascétiques (§ 2, 10, 11, 12) [3], ne jamais négliger les commandements du Christ (§ 4, 11) [4], cultiver l'unité (§ 32) [5], dans le silence (§ 20) [6], afin d'arriver à jouir de la vie divine (§ 4, 5) [7] : « tu verras, et tu entendras, et tu respireras, et tu goûteras et tu palperas la vie spirituelle que tu as méritée ».

M. ALBERT.

---

3. Cf. *L'Orient Syrien*, 21, pp. 43-44, § 3, 4, 5.

4. Cf. du même auteur, *Lettre à Patrice d'Edesse*, passim, éd. et trad. par R. LAVENANT, à paraître dans la *Patrologia Orientalis*.

5. Cf. *ibid.*, § 46.

6. Cf. *L'Orient Syrien*, 21, § 6-8, 16.

7. Cf. *ibid.*, 21, § 4, 5, 7.

Traduction

Du même saint Mar Aksenaya, lettre (*l. 10*) à l'un de ses disciples

1. *Action de grâces*[1]. C'est la parole du saint Apôtre que je répète en glorifiant Dieu : « Je me réjouis d'entendre [parler de] la [belle] ordonnance de ta conduite, et de la foi ardente de ton âme en Notre-Seigneur Jésus-Christ »[2].

2. *Confiance pour l'avenir.* Et tout en exultant de joie, je suis convaincu, avec la confiance [que donne] l'amour, que de même que tu as accueilli[3] (*l. 20*) Notre-Seigneur Jésus-Christ, tu marcheras en Lui, maintenant que tu as pris racine dans la terre de sa doctrine, et que tu es consolé[4] par l'espérance qui fortifie.

Les propos que, de près, bien des fois, tu nous as entendu [tenir], repasse-les encore en ta mémoire, maintenant [que tu es] loin, avec le souvenir du Christ.

Rappelle-toi d'où et de quel genre de vie la mansuétude (*col. b*) de Jésus t'a libéré, car le souvenir des commencements, — c'est-à-dire l'élection — ajoute à l'âme un plus grand zèle pour progresser dans son travail.

3. *Payer sa dette.* Qui se souvient constamment de sa dette, se soucie de la payer ; [or] tu as contracté beaucoup de dettes envers le Christ, non

1. Les sous-titres et les numéros des paragraphes ne sont pas dans le texte.
2. *Phil. 5 ;* citation large.
3. Correction dans la marge.
4. Correction dans la marge.

pas seulement comme tout le monde, (*l. 10*) mais selon la mesure de la connaissance de ton amour, car celui qui a appris beaucoup a beaucoup de dettes. La connaissance appelle la connaissance, et l'engagement initial est, pour l'amour, un chemin vers d'autres [réalités] qui les surpassent.

4. *Persévérer dans la conversion.*

Tu as commencé [à marcher] dans le chemin des commandements du Christ ; ne traîne pas (*l. 20*) à le parcourir : lenteur sur le chemin du monde, empressement et diligence sur le chemin du ciel.

L'attention que tu [mettais] au début[5], quand tu marchais dans le chemin des scandales et que tu accumulais les richesses humaines, te servira d'exemple pour marcher dans ce chemin de la vie qui fait parvenir (*folio 180 r°*) au Royaume de Dieu. Retourne toutes tes passions et tes sens corporels et spirituels, et tu verras, et tu entendras, et tu respireras, et tu goûteras et tu palperas la vie spirituelle que tu as méritée.

5. *Goûter la vie spirituelle.*

Reçois le goût du Christ qui t'a appelé par le sens de ton intelligence, et goûte le calice (*l. 10*) dans le secret ; chaque chose, en effet, est goûtée en son lieu, et à travers les choses qui lui sont apparentées : les sens corporels goûtent les convoitises du monde, tandis que l'intelligence de l'âme goûte la douceur du Christ.

6. *Ne pas avoir de regret.*

Ne regarde pas derrière toi, afin de ne pas trébucher dans ta marche. Souviens-toi de la femme de Loth[6].

---

5. Au plur. dans le texte.

6. *Gen., 19 :* 26.

7. *Esprit filial.*

Ne (*l. 20*) travaille pas dans la maison de Dieu comme un esclave, c'est-à-dire par crainte de la géhenne, ni comme un journalier qui vise la fin de la journée afin de recevoir son salaire, parce que cela encore, c'est attendre le Royaume.

Tu as été appelé fils, et tu [l'] es [en vérité], par la grâce de ton Père. Travaille [donc] d'un amour filial (*col. b*) avec ton Père qui est [le seul] vrai. Membre spirituel, tu as été placé dans le corps du Christ : à l'endroit même où tu as été placé, reçois nourriture et boisson [7].

8. *Fuir le mal.*

Ne t'attarde pas à de mauvaises pensées afin de ne pas être submergé par elles. En effet, comme il t'est absolument impossible d'être sans pensée, (*l. 10*) que le souvenir de Dieu règne constamment en toi ; ainsi tu seras maître de tes passions.

Ne fréquente pas les frères dissolus, afin qu'ils ne te transmettent pas les habitudes corrompues de leurs passions, sous prétexte de bonnes relations [8].

Quelle que puisse être la situation où tu te trouves, choisis-toi des compagnons, sans [toutefois] (*l. 20*) te lier à quelqu'un, fût-il à tes yeux supérieur à ses égaux.

Ne te choisis pas [9] des habitudes de facilité, de peur qu'elles ne te conduisent à des actions [10] dissolues.

9. *Accepter de rendre un service humiliant.*

Tu ne refuseras pas [de rendre] un service humiliant [11], et d'être [en cela] un vase d'élection pour le Royaume [12]. Lorsqu'il t'arrivera [de rendre] un service humiliant dans l'intérêt

---

7. Cf. *I Cor. 12 :* 13.
8. Au sing. dans le texte.
9. *Lit., :* « pour ton âme ».
10. Au sing. dans le texte.
11. *Litt., :* « d'une chose humiliante ».
12. *Actes, 9 :* 15.

du monastère, souviens-toi (*folio 180 v°*) de l'humilité de Dieu à l'égard de ses disciples.

10. *Prier pour atteindre la perfection.* Chaque fois que tu fais une prière où l'élan du cœur est émoussé par la routine, souviens-toi de cette prière de la Passion où le Christ s'approchait seul de son Père.

Ne laisse pas ton esprit errer au moment de l'office ou de la prière, (*l. 10*) de peur que ton sort ne soit celui des hypocrites [13]. Ne sers pas Jésus au grand jour, et le monde en secret, afin que ta sortie du monde ne soit pas pour toi une rentrée dans le monde.

Que tes pensées cheminent avec les versets de ta psalmodie, pour que ton office te soit délectable, et que par eux (*l. 20*) tu t'instruises. Si tu mets ton cœur dans ton psaume, tu t'instruiras, et si tu enfermes tes pensées dans les versets de ton office, tu achèveras la Passion [14]. Et si tu participes à la Passion, tu seras plein de zèle, et si tu es plein de zèle, tu te réjouiras de tes travaux [ascétiques], et si tu trouves la joie [dans] tes travaux [ascétiques], tu accompliras l'amour, et si tu trouves l'amour, tu parviendras à la perfection.

11. *Toujours progresser.* Regarde et marche (*col. b*) vers ce qui est devant toi, afin de t'exercer avec compétence sur le chemin des commandements, et de sonder la mesure de ta dette d'après le tourment [qui en résultera] ; allège-toi, par l'habitude, de ce qui t'a pesé dans les premiers travaux ; va au-delà pour [en arriver] aux exercices monastiques, afin que tu deviennes un sage.

12. *La mortification.* Parmi les travaux (*l. 10*) ne préfère pas les plus faciles, parce que c'est dans les austérités que se trouve le chemin du Royau-

---

13. *Litt.*, « les preneurs de masques ».
14. *Col.*, *1 :* 24.

me de Dieu. Ne regarde pas ceux qui ont couru et se sont arrêtés, ni les frères dissolus qui font route avec toi, afin de ne pas tomber dans les passions de l'orgueil ou de la vie dissolue. Souviens-toi de tes mauvaises actions, et attriste-toi à leur sujet, afin que si tu gémis (*l. 20*) amèrement sur elles, elles méritent le pardon et soient effacées.

13. *Objet de la prière.*

Au temps de la prière, médite sur ces pensées : sur la dette de tes péchés, sur la merveille des mystères de l'Economie de Notre-Seigneur, depuis sa naissance jusqu'à son ascension, afin qu'Il ne soit pas venu à toi en vain.

14. *Ne pas chercher de récompense en ce monde.*

Ne recherche pas pour toi de récompense immédiate de ta conduite, selon le barême des justes, de peur (*folio 181 r°*) qu'après l'avoir trouvée, tu te détournes de tes travaux [ascétiques].

Ne cherche pas les aises du corps, pour ne pas laisser séjourner en toi les convoitises, et être estimé vide en Dieu.

15. *Au service de ses frères.*

N'estime pas humiliant un ordre venant d'un frère inférieur, de peur de paraître soumis à une autorité plutôt qu' (*l. 10*) au Christ. Rends obéissance à l'autorité à cause de Dieu, et sois soumis à ton frère qui [est] inférieur à toi parce qu'il est l'image du Christ [15].

16. *La modestie.*

Que tes yeux regardent la terre, et que tes pensées habitent le ciel. Ne regarde pas témérairement le visage de quelqu'un, afin que ton esprit n'apprenne ni l'arrogance (*l. 20*) ni l'insolence, et que tu ne sois pas la proie des passions.

---

15. *Litt., :* « le Christ est à voir en lui ».

17. *La conversation.* Tu parleras à ton frère pour deux raisons : ou bien pour recevoir de lui l'instruction de la direction spirituelle, ou bien pour connaître un changement dans le réglement qui concerne la confrérie. En dehors de ces cas, toute conversation est superflue.

18. *La mesure dans la joie.* Renonce complètement à toute moquerie, et si tu te laisses aller au sentiment de la joie, modère, pour ta part, l'exubérance (*col. b*) de [ton] visage.

19. *L'humilité.* N'entreprends pas une œuvre de justice qui [se fasse] sans mal, afin que ta conduite ne soit pas vaine et sans valeur ; aie surtout le goût de la contemplation de la crucifixion du Christ, et ensuite aborde les bonnes actions des justes.

N'entreprends pas de faire de grandes choses (*l. 10*) si tu ne t'es pas d'abord exercé à l'habitude des petites [16].

20. *La séparation du monde.* Du souvenir des premières affections, de la famille et des habitudes charnelles, éloigne-toi complètement, de peur d'être, par leur souvenir, encore assujetti au monde.

Offre à Dieu une prière pure et mentale [17], dans le silence [18].

Ne t'attarde pas à écouter un tel annoncer (*l. 20*) des nouvelles et des rumeurs de toute sorte, de peur qu'en l'écoutant, tu ne sois conduit à parler, et que, par la conversation, tu ne tombes, hors du droit chemin de ton âme.

---

16. *Litt.*, : « exercé dans les habitudes des petites choses ».
17. *Litt.*, : « des pensées ».
18. C'est-à-dire *l'hésychia*.

21. *La pondération.* Ni dans ton comportement[19] ni dans tes pensées, ne te laisse nullement affecter par la parole dure d'un frère.

Que tes pensées précèdent tes paroles aussi bien que tes actions, en toute circonstance, afin que tu progresses (*folio 181 v°*) en chacun de tes actes.

22. *La vigilance.* [Si] au temps de la prière, tu dors ou tu médites des pensées méchantes, pense que tu irrites Dieu.

23. *La mortification intérieure.* Ne prends pas en dégoût un jeûne prolongé, mais[20] souviens-toi des jeûnes prolongés des premiers justes et de celui de ton Seigneur.

24. Ne multiplie pas les travaux [ascétiques] au-delà (*l. 10*) de la mesure de ta force, de peur de te fatiguer, et de t'arrêter avant l'achèvement de ta route.

25. Fais mourir les passions qui sont dans ton âme, et avec elles aussi mourront les convoitises du corps. Vaincs le mal par le bien[21]. Aime les veilles prolongées dans la vigilance de la prière, afin de mériter ainsi l'incorruptibilité de ton esprit.

26. Chaque fois que des choses mauvaises, (*l. 20*) par suite du dérèglement des convoitises, t'apparaîtront au milieu de ton sommeil, ton âme sera souillée par des pensées impures ; [alors], à ton réveil, retire[22] à [ton] corps de la nourriture, afin que tes convoitises soient réprimées[23].

---

19. *Litt.*, : « dans la vue de ton aspect ».
20. 'lo : exemple d'olaph écrit en estranghelo.
21. Cf. *Rom. 12 :* 21.
22. Corruption du texte ; les trois premières lettres sont illisibles.
23. Deux olaph d'écritures différentes se suivent.

Attriste-toi des écarts de l'imagination qui sont le signal du Mauvais ; détournes- [en ton] visage, dans ton sommeil et dans ta veille. Ne fais pas attention au vêtement extérieur, et conduis- (*col. b*) toi [24] selon ce que réclame ton indigence, sinon tu n'es pas encore sorti du monde.

27. Ne déménage pas de couvent en couvent, même si tu penses être empêché d'exercer tes travaux [ascétiques] : supprime [plutôt] les difficultés que tu y trouves.

28. Ne te laisse pas prendre par l'habitude [25] du sommeil, des lieux (*l. 10*) de bonne chère, de la possession de quelque chose, des violences [portées] à quelqu'un. Mais s'il arrive que tu as une mauvaise habitude et qu'elle s'est imprimée en toi, enlève-la de ton âme par le souvenir de la science de Dieu ; en effet, les habitudes sont... (*1 mot*) [26]... de l'esprit... (*1 mot*) [27]... pour ton corps, qui n'est pas en lutte avec ton âme, mais qui accomplit le bien en collaboration avec elle (*l. 20*). Qu'il ne soit pas conduit aux travaux [ascétiques] ascétiques de force comme un fuyard ; dompte-le afin qu'il ne te domine pas ; réconcilie-le avec ton âme et avec ton esprit.

29. *La nourriture spirituelle.* Sois assidu à la lecture et à l'audition des Livres [saints] afin de devenir un sage, et de [te] constituer un recueil de pensées [28] spirituelles. N'enseigne rien de ce que tu (*f° 182 r°*) ne pratiques pas, afin de ne pas scandaliser celui qui t'écoute. Et étant ainsi averti sur ton compte [29], garde-toi de l'entrée des passions de l'âme favorable à l'entrée des

---

24. Conjecture.

25. Au plur. dans le texte.

26. Texte illisible : on distingue les quatre dernières lettres . nun, waw, he, yud.

27. Mot illisible.

28. Texte en partie effacé ; probablement au plur.

29. *Litt.*, : « sur ton âme ».

passions du corps : attends-toi donc à être attaqué, en [commençant] par les pensées !

L'histoire des saints hommes, (*l. 10*) ne l'écoute pas pour la raconter et pour être remarqué des autres, mais pour agir et pour être loué.

30. *La vraie grandeur.* En vérité, il n'y a pas pour nous d'autre action plus grande en ce monde que de montrer, à l'occasion d'une faute, grande ou petite, la force héroïque de notre âme, et de ne pas se laisser abattre. Le sage (*l. 20*) se reconnaîtra à cette façon d'agir, ainsi que [celui] dont la conduite est admirable, car c'est [là] toute la vertu de la science des livres et des choses [30], des Livres saints et des sages ; et il n'existe rien de comparable à cela, ni office, ni [bonne] conduite, ni science.

31. *Vaincre la tentation.* Dans la fièvre de la convoitise, considère son ardeur comme brûlante [31] (*col. b*) mais éphémère. Ainsi, lorsque tu souffres beaucoup de la faim, tu penses ne pas [pouvoir] te rassasier, et à mesure que tu manges, les pensées de la faim disparaissent ; de même [en est-il] également de la convoitise : lorsque tu [l'] as repoussée, ses évocations s'apaisent en un temps très court, et sont comme n'existant pas.

Sache donc que ton combat n'est que d'un moment. Sache (*l. 10*) aussi, [pour] toutes souffrances et séparations auxquelles il t'est difficile de t'habituer, qu'elles te seront rendues faciles en dix jours (?).

32. *Etre un homme intérieur.* Ne dissipe pas l'activité spirituelle dans les activités corporelles, ni les pensées [spirituelles] dans les pensées [corporelles]. Arrache, de ton corps, comme si [tu l'arrachais] du feu,

---

30. *Litt.*, : « des natures ».

31. *Litt.*, : « qui n'est pas froide ».

la vie pour ton âme, et ne dissipe pas tes pensées dans (*l. 20*) des vanités, mais songe à la justice.

Accepte, à ton sujet d'être par tous les hommes le plus méprisé, mais non pas par ta conscience. Ne permets pas au découragement de régner sur toi, et libère-toi de tes divisions [32].

33. *Vers l'avenir.* Lève-toi pour la prière, afin de te préparer à de belles choses. Aime seulement les entretiens qui élèvent.

34. (*f° 182 v°*) Sois attentif à ne pas te laisser vaincre par les aises de ta volonté. Réforme les vieilles habitudes. Déplore une journée qui s'achève sans rien t'apporter, sans nul profit. Ne te repose toi-même sur rien, mais appuie ta tête sur ton espérance. Fais le compte de tes péchés devant (*l. 10*) tes yeux [33], autant que tu le peux, depuis le commencement jusqu'à la fin. De toute souffrance qui existe, sache que son combat [n'] est [que] d'un moment, qu'elle t'assaille à toute heure afin de te tenir en éveil.

35. Tu trouveras grande consolation en ce que, jour après jour, tes misères et tes tristesses seront toutes englouties et disparaitront, et les jouissances et les tristesses [seront] comme si elles n'avaient pas existé (*l. 20*). Qu'il en soit ainsi de même pour l'avenir !

---

32. Allusion à l'unité intérieure que doit trouver le moine.
33. Cf. *Ps.*, *51 :* 5.

HOMÉLIE DE JACQUES DE SAROUG SUR LA MORT D'AARON

Parmi les homélies de Jacques de Saroug publiées par P. Bedjan dans ses *Homiliæ Selectæ Mar Jacobi Sarugensis* (Paris et Leipzig 1905-1910), il y en a une qui a pour sujet la mort du grand-prêtre Aaron (vol. I, pages 68-84). Le titre annonce que l'homélie traite d'Aaron le prêtre. Mais en réalité elle n'est qu'un récit circonstancié de ses derniers moments, de sa mort et de sa sépulture.

Même un examen superficiel du texte publié laisse l'impression qu'il n'est guère probable que nous ayons devant nous l'homélie dans sa forme originale, telle qu'elle a été rédigée et prononcée par le grand prédicateur qui jouissait du renom d'être « la flûte de l'Esprit Saint ». Il semble qu'au moins deux homélies différentes ont été enchevêtrées par quelque rédacteur pas très adroit pour former une unité factice [a].

---

a) *L'opinion exprimée ici par M. Wurmbrand se trouve pleinement justifiée par l'examen de la facture de l'homélie telle qu'elle se trouve dans Bedjan ou dans les manuscrits sur lesquels elle a été copiée. De l'examen du ms.* Vat. Syr. 117, *il ressort que ce mimro est composé selon trois mètres poétiques syriaques différents, dont voici l'indication :*

1re partie : Vêtements d'Aaron — Mètre éphrémien comportant sept syllabes dans chacun de ses deux stiques, soit 14 syllabes pour le vers.

2e partie : Moïse reçoit l'ordre de dépouiller Aaron de ses vêtements sacerdotaux et d'en revêtir Eléazar — Mètre jacobien comportant 3 groupes de 4 syllabes pour chaque stique, soit 24 syllabes pour le vers.

3e partie : Adieux d'Aaron à son fils — Mètre éphrémien.

4e partie : dialogue entre Moïse et Aaron — Mètre rare qui

L'homélie commence par la création d'Adam que Dieu a institué le premier prêtre sur terre (p. 68 v. 1-2). Suit le récit de la désobéissance d'Adam (v. 3-9) qui a eu pour conséquence sa mort et la mortalité du genre humain (v. 10-11). Sans aucune transition, le narrateur nous raconte que la Mort apparut à Moïse et lui demanda de payer la dette contractée par son ancêtre Adam. Moïse lut l'acte dans lequel Adam reconnaissait avoir amené par son péché la mort sur toute sa postérité, et s'apprêta à boire la coupe de la mort (p. 1, v. 12 — p. 2, v. 8). L'homélie ajoute ici une considération générale sur l'inexorabilité de la mort à laquelle personne ne peut échapper, ni justes, ni prophètes, ni rois, ni même le prêtre « qui porte le mystère de la maison de Dieu » (v. 9-16). La mort atteint Aaron (v. 17-18). A ce point nous trouvons un nouveau titre qui pourrait être le commencement d'une homélie différente de la première :

« Le sujet de l'homélie que je commence est le suivant : L'origine du sacerdoce lévitique » (v. 19-20).

Adam fut le premier prêtre et transmit le sacerdoce de génération en génération jusqu'à ce qu'il parvint à Aaron (p. 2, v. 21 — p. 3, v. 2). Mais la suite ne correspond nullement à ce qu'annonce le titre. L'origine du sacerdoce lévitique n'occupe que 4 versets. Après avoir traité de la

---

n'appartient ni à saint Ephrem, ni à Jacques de Saroug et encore moins à Balaï (2 groupes de 4 syllabes pour chaque stique). Il s'apparente cependant au mètre jacobien en ce qu'il comporte, pour chaque stique, 2 groupes de 4 syllabes, au lieu de 3 groupes dans le jacobien. Voir à son sujet notre article sur les mètres poétiques syriaques, dans L'Orient Syrien, III, 1 (1958), p. 64.

5e et dernière partie : mort d'Aaron ; son âme est portée au ciel par des ailes — Mètre jacobien.

Nous ne pensons pas que Jacques de Saroug, le créateur du mètre qui porte son nom, se soit amusé à composer un mimro en utilisant trois mètres différents. Par ailleurs, chaque fois que le récit passe d'un mètre à un autre, la liaison apparaît nettement comme artificielle. De plus, le style est très différent dans le mètre jacobien et dans les deux autres. Le lecteur pourra facilement s'en convaincre en comparant les deux extraits dont nous donnons la traduction aux notes b *et* c.

N.D.L.R.

dignité d'Aaron, et de l'importance des vêtements sacerdotaux et de l'offrande de l'encens, l'homélie passe au sujet principal, la mort d'Aaron.

Dans ces premières pages, le désordre produit par la tentative de réunir en une seule deux ou trois homélies différentes est évident. Ce qui est étonnant surtout, c'est que le compilateur ne tient pas compte de l'ordre chronologique fixé par la Bible ; il fait subir la mort d'abord à Moïse, et puis à Aaron, alors que, selon la Bible (*Nombres, 20* : 22 ss), c'est Moïse qui mène Aaron sur la montagne de Hor pour y mourir, assiste à sa mort et prend soin de sa sépulture *.

---

* L'incohérence de l'homélie qui intervertit, au début, l'ordre chronologique de la Bible en faisant mourir Moïse avant Aaron, et qui s'étend ensuite longuement sur la mort d'Aaron en présence de Moïse ne peut en aucune façon être imputée à Jacques de Saroug, mais au compilateur peu intelligent qui a cru bon d'intercaler, dans l'homélie de Jacques, un fragment d'une autre homélie qui narre l'apparition de la Mort à Moïse et fait mourir ce dernier avant son frère Aaron. Voici ce fragment :

Adam mourut donc et, se transmettant de génération en génération, ※ la Mort vint et, comme un brigand, s'approcha de Moïse.

Elle apportait et montrait à Moïse l'acte par lequel elle prend possession de chacun. ※ La mort s'adressa à Moïse et lui dit : ô fils d'Amram,

J'ai à te parler au sujet d'une sentence concernant ton père, ※ et tu ne bougeras pas d'ici, Moïse, avant que tu ne m'aies payé.

Une grande dette contracta envers moi Adam entre les arbres du paradis ; et si tu ne me paies pas, il est impossible que tu bouges d'ici.

Moïse lut l'acte légué par son ancêtre Adam ※ et vit que la terrible mort y était décrétée à tous ses descendants.

Il y était écrit comme suit : Je dois à la mort de mourir moi-même ; ※ et, par mon péché, j'ai voué tous mes descendants à la mort.

La dette que j'ai contractée, je la paierai, puisque j'y ai été condamné ; ※ et l'une après l'autre, j'ai livré à la mort toutes les générations.

En dehors de ce désordre, le texte publié de l'homélie présente aussi des lacunes. Pour essayer de reconstituer le texte original et complet il faudrait rassembler tous les manuscrits de l'homélie. En attendant que ce travail puisse être fait, nous avons la possibilité, sinon de rétablir l'ordre, tout au moins de combler les lacunes en utilisant les versions arabe et éthiopienne.

La version arabe est conservée dans plusieurs manuscrits, dont la plupart semblent se trouver en Egypte. L'un d'eux, le manuscrit N° 125, 4 du *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt* (Vol. I, p. 64), attribue l'homélie à saint Athanase, évêque d'Alexandrie, les autres, comme de juste, à Jacques de Saroug. Comme ces manuscrits ne nous sont pas accessibles pour le moment, nous nous servons de la copie photostatique d'un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, le ms. *Ar. 153*, dont les pages 470[b] - 478[a] contiennent notre homélie. Feu le Dr Jacques FAITLOVITCH, qui avait entrepris, en son temps, une collation des manuscrits de la version arabe, a laissé dans ses papiers la note suivante à ce sujet : « Ces manuscrits se ressemblent tous presque entièrement dans leur contenu, et ont tous les mêmes fautes d'orthographe et de style qui démontrent que le traducteur et les copistes n'avaient qu'une connaissance défectueuse de la langue arabe. Certains manuscrits ont de grandes lacunes et présentent des transpositions de paragraphes. Je n'ai pu trouver nulle part un manuscrit correct. Tous sont copiés sans le moindre soin et parsemés de phrases

---

Moïse regardait l'acte rédigé par son ancêtre Adam, ❊ et il s'apprêtait à goûter la coupe de la mort avec grande douleur.

(*suit une considération générale sur l'inexorabilité de la mort, en quatre distiques ; puis le récit continue*) :

En transmettant de génération en génération et en exigeant son dû de chacune d'elles, ❊ la mort finit par arriver chez Aaron, le prêtre pur de la maison de Dieu.

dépourvues de sens, au lieu de contenir une narration intelligible ».

En dépit de ce jugement sévère, il faut admettre que la version arabe est assez fidèle à l'original syriaque dans les parties que nous pouvons comparer. Nous avons donc le droit de la considérer comme étant de grande valeur pour combler les lacunes du texte original, jusqu'à ce que nous trouvions un manuscrit syriaque contenant le texte complet.

Quant à la version éthiopienne, c'est une autre histoire. La bibliothèque du Dr FAITLOVITCH possède deux manuscrits de provenance falacha qui contiennent cette version. Il semble que ce soient les seuls manuscrits de cet opuscule qui se trouvent en dehors des frontières de l'Ethiopie. En Ethiopie elle-même, le petit livre intitulé : « La Mort d'Aaron » n'est répandu que parmi les Falachas. Les recherches entreprises par le Dr FAITLOVITCH, au cours de ses nombreux voyages en Absyssinie, pour en découvrir des copies chrétiennes sont restées infructueuses. Le livre n'est pas mentionné dans la *Bibliographie Abyssinienne* publiée par Blata Heruyé Walda Sellasié à Addis Abéba en 1912, ni dans la seconde édition parue en 1928. Toutefois, il est très probable qu'une version éthiopienne faite à l'usage de l'Eglise abyssinienne a existé, et que les manuscrits de la collection Faitlovitch ne représentent que deux essais d'adaptation falacha de l'homélie de Jacques de Saroug. L'adaptation est faite par l'expurgation des éléments trop évidemment chrétiens. L'étude de ces deux manuscrits démontre qu'il s'agit de deux étapes successives dans le processus d'adaptation du texte. L'introduction de notre livre sur « La Mort d'Aaron », actuellement en cours d'impression, contient une description des deux manuscrits. Le manuscrit le plus ancien y est désigné par le sigle « Ms. B ». Son texte est assez fidèle à l'original et à la version arabe. L'autre manuscrit, dans lequel le processus d'adaptation est plus avancé, est désigné par le sigle « Ms. A ». C'est ce dernier, qui présente plus d'intérêt du point de vue des études falachas, que nous publions dans le livre à paraître. Par contre, pour compléter les lacunes du texte syriaque, c'est du

texte du Ms. B que nous nous servirons. Malheureusement, ce texte est extrêmement corrompu. Il est évident que le copiste avait une connaissance très insuffisante de la langue guèze, et qu'il copiait d'une façon mécanique un texte déjà hérissé de fautes et qu'il comprenait à peine. Dans les fragments que je donne plus loin, je n'ai corrigé que les innombrables et incroyables fautes d'orthographe, mais je me suis abstenu d'apporter d'autres changements ou des amendements. Le lecteur pourra donc juger lui-même des difficultés que ce texte présente, même après la rectification de l'orthographe.

Un examen comparatif des versions arabe et éthiopienne mène à la forte présomption que cette dernière a été faite sur la traduction arabe et non pas sur l'original syriaque. Mais il y a aussi des passges déconcertants qui ne permettent pas une démonstration irréfutable de cette thèse. Il reste donc toujours à considérer la possibilité d'une traduction directe du texte syriaque en éthiopien, traduction indépendante de la version arabe. Par conséquent, nous croyons rendre service aux spécialistes d'études patristiques en donnant, sur des colonnes parallèles, la traduction des deux versions pour les passages qui manquent dans l'original syriaque.

Reprenons maintenant le fil de la narration pour découvrir les lacunes et les combler.

L'homélie décrit l'autorité dont jouissait Aaron en sa qualité de grand-prêtre (p. 70, v. 4-6). Mention de Moïse qui est comme un dieu aux yeux du peuple (v. 7-8), et de Miriam qui est « comme une fiancée dans la maison de Dieu » (v. 9-10). Aaron offre l'encens. Par cette offrande il obtient le pardon des péchés du peuple et chasse la mort du camp (v. 11-14). Suivent deux lignes entre lesquelles nous découvrons une première petite lacune : v. 15: « Et Moïse et Aaron délivrèrent le peuple d'Egypte ». V. 16 : « Le prêtre Aaron était celui qui obtenait le pardon et la sanctification ». La suite décrit comment le pardon est obtenu par l'offrande de l'encens (v. 17-18). Moïse n'est plus mentionné. Il est évident que le v. 15, qui nomme Moïse et Aaron comme libérateurs du peuple, exige que quelque chose soit dit de Moïse avant que le récit se

concentre de nouveau sur Aaron. En effet, nous lisons dans les versions :

Version arabe

(471[a]) et son frère Moïse délivra le peuple et le fit sortir d'Egypte. Et il fut pour les enfants d'Israël comme un Dieu. Et Aaron était comme l'intercesseur pour le pardon des péchés de son troupeau.

Version éthiopienne

(33) Et Moïse et Aaron délivrèrent le peuple et firent sortir Israël de l'Egypte. Pour les enfants d'Israël, Moïse était comme un Dieu et Aaron son frère était comme un intercesseur qui obtient le pardon pour son troupeau.

Il est à remarquer que la version éthiopienne, qui mentionne au commencement Moïse et Aaron, est plus fidèle à l'original que la version arabe qui n'y parle que de Moïse. Si les versions reviennent sur ce qui a été dit auparavant, à savoir que Moïse était considéré comme un dieu, ce n'est qu'une des répétitions dont l'homélie abonde.

L'homélie continue par une explication du symbolisme de l'offrande de l'encens. Le feu visible dans l'encensoir n'est que le symbole du feu occulte qui est la pureté de l'intention d'Aaron. C'est par le mérite du feu occulte que le feu visible du sacrifice est accepté (p. 70, v. 19 — p. 71, v. 11). Quand l'ange de la mort voulut détruire le peuple — allusion à l'épisode raconté dans *Nombres, 17* : 11-15 — Aaron le chassa du camp en brûlant de l'encens. Mais quand l'heure de sa propre mort est venue, il n'y a pas moyen pour Aaron d'y échapper (p. 71, v. 20 — p. 72, v. 21) [b]. Pendant qu'Aaron se trouve dans le

---

b) *C'est un double feu qu'Aaron apporta,* ✻ *et introduisit devant Dieu.*
Et Dieu sonda son cœur, ✻ *et accepta les deux.*
Dans sa main il [Aaron] portait le feu visible, ✻ *et dans son esprit le feu caché.*
Le feu de son cœur ayant plu à Dieu, ✻ *le feu de ses mains fut accepté.*
Car si le feu caché de son esprit ✻ *n'avait pas été pur,*
Il n'aurait pas été accepté par Dieu, ✻ *le feu qu'il apportait.*

Sanctuaire avec Eléazar son fils, le temps fixé pour sa mort arrive, et l'ange de la mort lui présente l'acte de dette d'Adam. Tous ses mérites ainsi que sa haute dignité ne peuvent délivrer Aaron de l'obligation de boire la coupe de la mort (p. 73, v. 1-13). Dieu prévient Moïse, avec bien des ménagements, qu'Aaron doit mourir, et il lui commande de monter avec lui et Eléazar sur la montagne qu'il lui montrera (p. 73, v. 14 — p. 74, v. 8). Voici le texte du commandement :

v. 6 — « Lève-toi et conduis ton frère Aaron. Prends avec toi Eléazar aussi,

v. 7 — et monte sur l'une des montagnes, celle que je t'indiquerai.

v. 8 — Vous trois ensemble, vous accomplirez le mystère entre vous ».

La version arabe ainsi que l'éthiopienne font accompagner Eléazar par son fils Phinḥas, et elles omettent l'expression « vous trois ensemble ». Nous verrons dans la suite que la présence de Phinḥas sur la montagne de Hor est indispensable, au moins dans l'un des récits fondus

---

C'est à cause du feu de son esprit, ✻ que fut accepté le feu de ses mains.
O feu purificateur, ✻ qui remets fautes et péchés !
C'est un feu comme celui-là qu'il faut offrir, ✻ pécheurs, et vous recevrez le pardon.
Le feu de ses mains a donné son parfum, ✻ et les anges d'en haut en ont été réjouis.
Le feu de sa pensée a donné son parfum, ✻ et le Seigneur là-haut en a été réjoui.
Là où l'ange menaça ✻ de détruire le camp,
Il [Aaron] prit un encensoir rempli de feu, ✻ sortit et délivra le peuple.
L'ange vit le feu, ✻ et s'enfuit à son éclat.
C'est le feu caché qu'il vit, ✻ à sa vue il en fut atterré.
Le feu mit l'ange en fuite, ✻ et la lance qu'il brandissait lui [l'ange] échappa.
Par l'ordre de la divinité, ✻ le prêtre écarta la mortalité ;
Et par son parfum, l'ange ✻ fut empêché de détruire.
Et quand il [Aaron] lui fallut mourir, ✻ il ne se refusa pas à la mort.

(*Mètre éphrémien.*)

ensemble pour former le texte actuel de l'homélie. Les versions ajoutent aussi la recommandation suivante qui manque dans le texte syriaque :

Version arabe

(472b) « Allez sans que les enfants d'Israël en aient connaissance et ne communiquez pas aux tribus ce secret qui existe entre moi et toi. Ne leur fais pas savoir que tu vas fermer les yeux de ton frère, mais gardez le secret entre vous ».

Version éthiopienne

(41) « Allez à la montagne que je t'ai montrée. Allez sans que sachent les enfants d'Israël. Ne dis pas et ne dévoile pas ce mystère qui est entre toi (et moi). Que le peuple ne sache pas (42) que tu mettras tes mains sur les yeux de ton frère. Accomplissez ce mystère entre vous ».

La recommandation de ne pas prévenir le peuple est une allusion aux légendes qui circulaient parmi les Juifs sur la vénération toute spéciale que le peuple sorti d'Egypte vouait à Aaron, légendes que les Pères syriens ne pouvaient pas ignorer. Le peuple aurait essayé d'empêcher Moïse de conduire Aaron sur la montagne. Nous rappelons la fin du récit de la mort d'Aaron dans le Midrach Bemidbar Rabbah ch. 19 :

Toute l'assemblée vit qu'Aaron avait expiré (*Nombres, 20:* 29). Quand Moïse et Eléazar descendirent de la montagne, toute l'assemblée se réunit auprès d'eux et leur demanda : « Où est Aaron ? ». Ils répondirent : « Il est mort ». Ils dirent : « Comment pourrait l'ange de la mort toucher l'homme qui lui avait résisté autrefois et l'avait arrêté, comme il est écrit (*Nombres, 17 :* 13) : « il se plaça entre les morts et les vivants ? ». Si vous l'amenez, c'est bien. Sinon nous vous lapiderons ». Moïse pria et dit : « Seigneur de l'univers, détourne de nous le soupçon ». Le Saint (béni soit-il) ouvrit aussitôt la caverne et leur montra (Aaron mort), comme il est écrit : « toute l'assemblée vit qu'Aaron avait expiré ».

Après avoir commandé à Moïse d'emmener son frère sur la montagne pour y mourir, Dieu poursuit son discours en recommandant à Moïse de ne pas pleurer, pour ne pas attrister Aaron, et de faire la même recomman-

dation à Eléazar qui prendra la place de son père (p. 74, v. 9 — p. 75, v. 5).

Dans le texte syriaque, Moïse appelle Aaron pour lui faire part de l'ordre divin. Mais dans les versions s'intercale ici un second discours de Dieu à Moïse, plus long que le premier et contenant des instructions plus détaillées, ainsi que la belle scène de l'intercession de Moïse pour son frère.

Version arabe

(473a) Dieu parla alors à Moïse : « O Moïse, j'ai accompli devant toi des signes et des miracles effrayants, ainsi que de nombreuses œuvres de puissance, jusqu'à ce que j'aie fait sortir ton peuple du pays d'Egypte (pour le mener) à travers des montagnes et des vallées qui dansaient devant toi comme des agneaux et des brebis, jusqu'à la Mer Rouge, jusqu'aux eaux puissantes. J'ai fait passer ton peuple (à travers la mer) comme sur la terre sèche. La profondeur a été ramenée au niveau de la terre. J'ai rassemblé les eaux devant toi comme une outre[1]. Vous êtes sortis de la mer effrayante ; vous avez

Version éthiopienne

(44) Dieu lui parla encore une fois : « Par des signes, des miracles, des merveilles et des œuvres de puissance grandes et nombreuses je les ai détruits (les Egyptiens) devant toi. C'est toi qui as conduit le peuple que tu as fait sortir du pays d'Egypte et mené au milieu de montagnes et de collines qui sautaient devant toi comme des agneaux. Tu les as conduits vers la Mer Rouge, vers les eaux puissantes, vers les profondeurs de l'abîme. J'ai amoncelé (les eaux) comme des rochers et tu as fait marcher ton peuple à travers la mer comme sur la terre sèche. Tu l'as fait sortir de la mer puissante et tu l'as

1. Dans *Exode, 15 :* 8 nous lisons : « les courants se sont dressés comme une muraille » (en hébreu : *k*^{e}*mô nêd*). La Pešiṭto lit : « Les courants se dressèrent comme dans des outres » (aḵ *dab-zéqé*). Jacques de Saroug citait sans doute la leçon de la Pešiṭto, et le traducteur arabe l'a traduite fidèlement. Le traducteur éthiopien lisait peut-être dans le manuscrit arabe qu'il avait devant lui Ṣaḵrat au lieu de Ṣurrat. De là sa traduction kuak^{e}ḥ : pierre ou rocher. La traduction éthiopienne du Pentateuque est en cet endroit, comme la version des Septante, fidèle au texte hébraïque.

marché dans le désert, et vous êtes montés sur la montagne de Yahrib [2]. Là mourut votre sœur Miriam et là se réunirent tous les enfants d'Israël, hommes, femmes, jeunes gens et petits enfants. Une grande soif les saisit et une profonde tristesse. Cela pour que je fasse devant vous des merveilles et des miracles, afin que les enfants d'Israël sachent que c'est moi le Seigneur, le Dieu de la justice, dans la hauteur du ciel, dans les profondeurs de la terre et au fond des mers. Ma volonté s'accomplit et mon ordre est exécuté. Ils me demandèrent de l'eau. Je regardai un rocher et lui commandai d'abreuver le peuple, afin qu'il ne pérît pas. Mais tu ne m'as pas honoré et tu n'as pas loué mon nom [3]. Regarde, demain ma-

conduit au désert. Tu l'as mené sur la montagne Kémon [7], et (45) votre sœur Miriam y mourut. Tous les enfants d'Iraël se réunirent auprès d'elle, hommes, femmes, adolescents et enfants. Une lourde soif s'abattit sur eux et une grande colère, puisque j'avais fait devant eux des signes et des miracles et les enfants d'Israël ne reconnaissaient pas que c'est moi le Seigneur, le Dieu de la justice dans les cieux en haut, sur terre et dans la profondeur de la mer, et que (tout) s'accomplit par ma parole, par ma volonté et par mon commandement qu'on ne transgresse pas. Quand ils te demandèrent de l'eau, je jetai mon regard sur un rocher et je commandai que ton peuple (46) bût, afin qu'il ne pérît pas. Mais ils ne

---

2. Yahrib est probablement la montagne Horeb. Mais d'après *Nombres*, *20* : 1, la mort de Miriam eut lieu à Qadeš, dans le désert de Tsin. Dans la version éthiopienne, le nom de la montagne est Kemon, nom inconnu par ailleurs, et pour lequel nous ne pouvons offrir aucune explication.

3. Dans *Nombres*, *20* : 12, Dieu accuse Moïse et Aaron d'avoir fait preuve de manque de foi et leur annonce la punition, à savoir qu'ils n'entreront pas dans la Terre Promise. D'après la tradition exégétique juive, la faute de Moïse est d'avoir frappé le rocher au lieu de lui parler, comme Dieu lui avait commandé (*20*, 7-11), et de s'être adressé au peuple de Dieu avec les paroles : « Ecoutez donc rebelles ». La faute d'Aaron n'est pas mentionnée expressément. Elle consiste probablement dans la participation tacite aux deux actes de Moïse. Dans la version arabe de l'homélie, où Dieu commande directement au rocher de faire jaillir l'eau, l'accusation faite à Moïse devient inin-

7. Montagne Kemon. Voir note 2.

tin de bonne heure prends (473b) ton frère, son fils Eléazar et Phinhas le prêtre, et monte sur la montagne de Hor. Là, dépouille ton frère des vêtements du sacerdoce et revêts-en son fils Eléazar. Et quand Aaron mourra, tu l'enterreras là[4]. Lorsque Moïse entendit que son frère Aaron devait mourir, il pria Dieu en disant : « Je te demande, ô mon Dieu, de lui accorder un répit de trois mois. Ensuite il montera pour mourir selon la parole du Seigneur ». Mais Dieu dit à Moïse : « Demain emmène ton frère et monte sur la montagne. Là il mourra et tu l'enterreras ». Moïse adressa de nouveau sa demande à Dieu et dit : « Je te demande, ô mon Dieu, d'accorder à mon frère un répit de trente jours, pour qu'il puisse entrer et sortir[5] et réjouir son frère. Ensuite il montera pour mourir selon ta volonté, ô Seigneur ». Mais Dieu dit à Moïse : « Demain matin, emmène ton frère

m'ont pas honoré et n'ont pas loué mon nom. Regarde, Moïse, demain matin prends ton frère Aaron, Eléazar son fils, et Phinhas, et montez sur la montagne de Hor. Là tu dépouilleras ton frère des vêtements sacerdotaux et tu en revêtiras son fils Eléazar. Ton frère Aaron mourra ensuite et tu l'enterreras là ». Quand Moïse entendit que devait mourir son frère Aaron qui intercédait par des sacrifices, des prières et des recommandations auprès de Dieu, Moïse dit : « Je te demande, mon Dieu, de donner à mon frère un répit de trois mois. Ensuite il montera pour mourir. Fais selon ta volonté, Seigneur ». Et le Seigneur dit (47) à Moïse : « Demain matin prends ton frère et fais le monter sur la montagne. Là il mourra et nous l'enterrerons[8] ». Moïse parla de nouveau au Seigneur et lui dit : « Je te prie, Seigneur, de donner à mon frère un répit d'un jour pour qu'il se réjouisse en entrant et en

---

telligible. Dans la version éthiopienne ce n'est pas Moïse, mais le peuple qui est accusé de ne pas avoir honoré Dieu.

4. La Bible (*Nombres*, *20* : 22-29) parle seulement de la mort d'Aaron sur la montagne de Hor, mais ne mentionne pas son enterrement en ce lieu.

5. « Entrer et sortir », expression biblique (*Nombres*, *27* : 17 ; *I Sam.*, *18* : 16) pour l'exercice de la fonction de chef du peuple ou de l'armée. Moïse prie donc qu'il soit permis à Aaron de jouir au moins encore un mois de sa haute dignité.

8. « Nous l'enterrerons ». La version éthiopienne annonce ici la participation de Dieu à l'enterrement d'Aaron.

Aaron et monte sur la montagne. Là il mourra et tu l'enterreras ». Moïse répondit alors et dit : « O Seigneur, je voudrais te parler encore une seule fois ». Lorsque Moïse eut obtenu de Dieu la permission de parler, il se jeta par terre et ses larmes coulèrent, jusqu'à mouiller le sol. Il cria de tout son cœur et pria Dieu en invoquant son secours à haute voix (littéralement : par sa bouche), pendant que ses lèvres étaient souillées de poussière. Il dit : « Depuis mes premiers jours, jamais ma supplication n'a été déçue. Quand la Mort est sortie pour détruire les 600.000 [6] avec leurs fils et sortant, et pour qu'il se réjouisse avec son frère ». Et encore une fois Moïse lui dit [9] : « Qu'il monte et qu'il meure selon ta volonté, Seigneur ». Et le Seigneur dit à Moïse : « Demain matin prends ton frère Aaron et fais le monter sur la montagne de Hor [10]. Là tu l'enterreras ». Et il répondit au Seigneur : « Je voudrais parler devant toi (48) une seule fois encore... [11] ». Après que Moïse eût reçu le commandement de Dieu au sujet de la mort (d'Aaron), et après qu'il lui eût parlé, il se jeta par terre et laissa couler ses larmes qui mouillèrent le sol. S'étant prosterné, il pria le

---

6. Il s'agit de l'épisode raconté dans *Nombres*, *17* : 11-15. Six cent mille est le nombre rond des hommes en état de porter les armes parmi le peuple sorti d'Egypte (*Nombres*, *11* : 21). Le nombre exact était six cent trois mille cinq cent cinquante (*Nombres*, *1* : 46). La version éthiopienne parle de 62 hommes. Il semble que le traducteur ait eu devant lui, dans le texte arabe, *ib 'al'asbâṭ* c'est-à-dire les douze tribus. Le nombre *i b* [= 12] se serait corrompu au cours du temps en *sb*, c'est-à-dire soixante-deux, et le nom *'asbâṭ*, que le traducteur ne comprenait pas, semble-t-il, aurait été simplement transcrit *asbat*, ce qui se serait corrompu chez les copistes successifs pour devenir *asmâtîhômû*, avec adjonction du suffixe de la troisième personne du pluriel.

9. Ces mots dérangent le contexte. Il faut probablement lire ici, comme dans la première prière de Moïse, le mot wa'ᵉmdᵉḵrehu, « et après cela ».

10. Il faut compléter ici sans doute les mots bahᵉja jᵉmut, « là il mourra ».

11. Dans le manuscrit *A* de la version éthiopienne, la seconde intercession de Moïse a pour objet un répit de trente jours. Elle est suivie de la troisième intercession pour un seul jour. Le copiste du manuscrit *B* a dû écrire, par erreur, *un jour* au lieu de *trente jours* dans la seconde intercession. Arrivé à la

leurs frères, mon frère Aaron se leva pour prier devant toi, et la Mort fut détournée de la communauté. Et maintenant c'est moi qui implore le secours pour mon frère Aaron, (474a) afin que tu prolonges ses jours, pour qu'il puisse aller prendre congé du Saint des Saints, dans lequel il t'a servi. Puis il montera pour mourir selon ta parole, ô Seigneur ». Mais Dieu dit à Moïse : « Demain matin de bonne heure, emmène ton frère Aaron et monte sur la montagne de Hor. Là il mourra et là tu l'enterreras ». Quand Moïse vit que l'heure (de la fin) de la vie de son frère s'approchait et que sa prière n'était pas agréée, il comprit qu'Aaron le Juste allait vers sa fin, et que la mort à laquelle personne n'échappe l'avait atteint. Il cessa donc de prier pour lui. Jusqu'à ce que Moïse descendît de la montagne, commença à paraître le matin du jour néfaste de la mort (d'Aaron).

Seigneur dans son cœur et cria de toute la force de ses lèvres, en se couvrant de poussière. Il dit au Seigneur: « Tu n'as jamais refusé ma prière. Quand la mort sortit pour descendre sur les 62 hommes (leurs noms) [6], mon frère Aaron se leva pour prier devant toi et arrêta la mort afin de l'empêcher (de pénétrer) dans le camp. (49) Et maintenant c'est moi qui te prie, Seigneur, pour mon frère Aaron, pour que tu lui accordes un répit. Ensuite il montera pour mourir selon ta volonté, Seigneur ». Et le Seigneur lui dit : « Demain matin prends ton frère Aaron et monte sur la montagne de Hor. Là il mourra et nous l'enterrerons ». Quand Moïse eut vu que les jours de la vie de son frère étaient accomplis, que l'heure était arrivée, et que sa prière n'avait pas été agréée, il ne continua plus à prier pour le Juste. Moïse descendit de la montagne et la nuit [12] arriva pendant laquelle (50) son frère devait mourir.

---

troisième intercession dont l'objet est un répit d'un jour, ce qu'il avait déclaré être le but de la deuxième intercession, il aura préféré la passer sous silence et omettre la suite, plutôt que de corriger ce qui précède, et donner le récit des trois intercessions successives comme dans la version arabe et le manuscrit *A*.

12. « La nuit » est certainement une erreur. Moïse et Aaron doivent monter sur la montagne le matin de bonne heure, et la mort d'Aaron a lieu pendant le jour.

A ce point, dans le texte syriaque comme dans les versions, Moïse appelle son frère et lui communique le commandement divin de monter sur la montagne de Hor (p. 75, v. 6-9). Moïse, Aaron et Eléazar partent ensemble (v. 10-11). La nécessité pour Aaron de mettre les habits sacerdotaux pour cette ascension n'est pas mentionnée dans le texte syriaque. Nous n'y trouvons pas un mot sur la réaction d'Aaron à la communication de Moïse. Avec le v. 12 nous sommes déjà sur le sommet de la montagne, et Moïse commence à consoler son frère. Dans les versions, nous lisons le récit suivant, beaucoup plus élaboré, qui se termine par un éloquent appel aux sentiments des auditeurs de l'homélie.

Version arabe

(474a) Car le Seigneur m'a ordonné que nous montions ensemble sur la montagne de Hor, parce que nous avons à accomplir une grande œuvre sur le sommet de la montagne. Le Seigneur veut nous y révéler un secret. C'est pourquoi il nous a commandé de monter ensemble au sommet de la montagne. Le Seigneur veut nous montrer un grand miracle ». Aaron répondit et dit à Moïse : « Pour quelle raison nous a-t-il appelés aujourd'hui au service sacerdotal et à l'ascension sur la montagne, sans que ce soit aucune fête, ni le jour de la néoménie, ni un jour de Sabbat. Quand j'ai entendu tes paroles, mes articulations ont fléchi (474b), mes genoux ont commencé à trembler, mes larmes se sont mises à couler et mon esprit s'est troublé. Monte donc toi et Phinhas et faites ce que Dieu

Version éthiopienne

(50) Et il lui dit : « Orne-toi, mon frère des vêtements saints que tu mets aux jours de fête pour y faire le service sacerdotal, et lève-toi, toi, ton fils Eléazar et Phinhas, pour monter sur la montagne, comme Dieu le veut. Il m'a ordonné de monter ensemble (avec vous) sur la montagne de Hor, parce qu'il veut accomplir une grande œuvre sur le sommet de la montagne. Le Seigneur veut (51) nous y révéler son mystère. C'est lui qui a commandé que nous montions ensemble, pour qu'il nous montre un grand miracle ». Et Aaron répondit à Moïse et lui dit : « O mon frère, pour quelle raison, nous appelle-t-il ce jour au service et nous dit de monter sur la montagne, puisque ce n'est ni jour de fête, ni la néoménie,

vous a ordonné. A mon tour, je ferai ce qu'il vous dira ». Mais Moïse lui dit : « Dieu nous a commandé de nous parer (des ornements sacerdotaux) et de monter sur la montagne ». Aaron se leva donc et monta sur la montagne avec son frère, Eléazar son fils, et Phinhas. Lorsqu'ils furent arrivés sur la montagne, il mit de l'encens dans l'encensoir et ils prièrent ensemble. Après avoir fini la prière, Phinhas se mit à creuser une tombe pour un mort. Aaron interrogea son frère Moïse : « Que fait Phinhas, je vois une place ressemblant à une tombe pour un mort ». Et Moïse répondit : « C'est ce que Dieu nous a commandé ». Quand Phinhas eut fini de creuser la tombe, Moïse s'approcha et rendit la tombe plus profonde et dit à Phinhas : « Qui peut s'abstenir désormais de pleurer le départ de mon frère Aaron ? ». Aaron leva les yeux et regarda Moïse, dont les yeux étaient pleins de larmes. Il s'écria et dit : « Malheur à moi, mon frère. Tu m'as appelé à venir sur la montagne, mais tu m'as caché que j'y devais mourir. Tu ne me l'as pas fait savoir, afin que je puisse mettre de l'encens (dans l'encensoir) et ni le Sabbat ? Lorsque j'ai entendu tes paroles, mes membres se sont dissous, j'ai eu mal au cœur, ma force a fléchi et mes larmes ont commencé à couler. Montez donc, toi et Phinhas[15] et faites ce que le Seigneur vous a ordonné. Quant à moi, (52) je ferai ce que le Seigneur vous dira ». Mais Moïse dit à Aaron : « Selon ce que le Seigneur a commandé, tu mettras demain les vêtements sacerdotaux, et tu monteras sur la montagne ». Aaron prit donc le vêtement, s'en revêtit, et monta avec son frère, ainsi qu'avec Eléazar et Phinhas. Arrivés au sommet, ils mirent de l'encens dans l'encensoir et prièrent. Après qu'ils eurent fini de prier, Phinhas commença à creuser une tombe pour un mort. Aaron dit à son frère Moïse : « O mon frère, que fait Phinhas là ? Je vois un endroit qui ressemble à une tombe pour un mort ». Moïse lui dit : « C'est ce que le Seigneur nous a commandé (53) de faire, mon frère ». Quand Phinhas eut fini son travail, (Moïse) cria : « Qui peut s'abstenir maintenant de pleurer sur la séparation de

---

15. Aaron mentionne seulement Phinhas, car il ne connaît pas le rôle important d'Eléazar dans ce qui va prendre place sur la montagne de Hor.

demander au Dieu Très-Haut de me laisser descendre vivant de la montagne ensemble avec vous ». — Venez maintenant, comme dit le Maître [13], regarder le juste prêtre de Dieu, dont l'âme s'élevait depuis toujours au ciel des cieux avec la colonne de fumée de l'encens qui montait de l'encensoir. Venez, regardez le pasteur vigilant qui, même à l'heure de sa mort, se lève et prie pour son troupeau. Venez regarder celui qui purifiait tout le peuple et demandait pour lui la rémission des péchés. Quand le jour de sa mort est arrivé, il ne put pas l'écarter de lui-même, ni détourner la bénédiction [14] de son ancêtre Adam. Venez regarder comment celui qui a chassé la mort du camp n'a pas été épargné de la nécessité de boire la coupe que lui a léguée son ancêtre Adam. Venez regarder le prêtre pieux et pur qui, même à l'heure de sa mort, offre à Dieu un sacrifice sans défaut. Venez regarder l'âme pure qui a pris la forme de la prêtrise et que les anges de lumière louent, parce qu'elle a été la demeure de la pureté et de la sainteté. L'esprit de prophétie l'ornait pour la gloire du sacerdoce.

mon frère Aaron ? ». Aaron leva ses yeux vers Moïse et le regarda. Puis il s'écria et dit : « Malheur à moi, mon frère. Tu m'as appelé à monter sur la montagne et tu m'as caché que je devrai y mourir. Tu ne m'as pas informé, pour que je puisse brûler de l'encens et prier le Seigneur de me laisser descendre vivant de la montagne ensemble avec vous ». (54) Maintenant, venez, comme dit le Maître, et regardez le prêtre juste. De son encensoir montait la colonne de fumée de l'encens. Maintenant c'est son âme qui monte au ciel. Venez et regardez le bon et vigoureux pasteur. Même à l'heure de sa mort, il prie pour son troupeau. Venez et regardez le prêtre pur et saint qui offre, à l'heure de sa mort, un sacrifice sans défaut. Regardez l'âme revêtue des vêtements sacerdotaux, et les anges de lumière qui chantent ses louanges, parce qu'elle a été la demeure de la sainteté et de la pureté et qu'en elle se sont manifestés dans leur beauté l'esprit de la prophétie (55) et la gloire du sacerdoce.

---

13. Le Maître c'est sans doute Jacques de Saroug. Les versions résument apparemment cette pièce de rhétorique.

14. « La bénédiction de son ancêtre Adam » est probablement un euphémisme pour la malédiction de la mort.

Arrivés au sommet de la montagne, Moïse rappelle à Aaron les grands faits qu'ils ont accomplis ensemble en Egypte et dans le désert (p. 75, v. 12 — p. 76, v. 3). Ce passage se termine par la déclaration de Moïse : « Nous ne nous sommes jamais éloignés l'un de l'autre en Egypte ». L'Arabe et l'Ethiopien ajoutent ici :

Version arabe

(475[a]) Tu m'as accordé toutes les faveurs, ô mon frère, comme il convient. Tu as accompli envers moi toutes les bonnes œuvres, comme il est convenable.

Version éthiopienne

(56) Tu m'as fait du bien, comme il convient, et tu as accompli envers moi toutes les bonnes œuvres, comme il plaît à Dieu.

Mais maintenant l'inexorable mort va séparer les frères (p. 75, v. 4-11). Moïse exhorte son frère à se résigner au destin commun et à trouver consolation dans la pensée que c'est son propre fils qui hérite de sa dignité (v. 12-19). Après le v. 19 : « C'est Lui qui m'a dit qu'Eléazar occupera ta place », les versions ajoutent :

Version arabe

(475[b]) Ote donc ton vêtement sacerdotal et revêts un autre, car l'heure de ta mort est arrivée.

Version éthiopienne

(58) Ote donc ton vêtement sacerdotal. Voici, l'heure de ta mort est arrivée.

Le texte arabe enjoint à Aaron de mettre d'autres vêtements au lieu des habits sacerdotaux qu'il doit ôter. Nous rappelons que la question a été posée déjà par les anciens commentateurs juifs de la Bible, de savoir si Aaron est resté nu après qu'il eût ôté les vêtements sacerdotaux. Certains soutenaient qu'à mesure qu'Aaron ôtait ses vêtements, Dieu le revêtait de « nuages de gloire ». Le Midrash sur la « Mort d'Aaron » (entièrement indépendant de notre homélie), que A. Jellinek a publié dans son *Beth Midrash* v. I, dit, par contre, qu'Aaron n'ôta que les quatre pièces de vêtements distinctives du grand-prêtre, à savoir l'éphod, le pectoral, la robe de l'éphod et le diadème sacré, gardant sur lui les quatre vê-

tements des prêtres ordinaires, la tunique, la tiare, les caleçons et la ceinture. Sur ces vêtements sacerdotaux, voir *Exode, 39* : 1-31. Il est peu probable que le traducteur arabe ait ajouté l'injonction à Aaron de mettre d'autres vêtements. Il a probablement trouvé cette injonction dans l'original syriaque, bien qu'elle fût en contradiction avec le commandement divin que nous lisons dans la suite : « Dépouille-le de tous les ornements des Lévites, et laisse ton frère aller tout nu vers la mort, comme ton ancêtre Adam se tenait tout nu entre les arbres » (p. 77, v. 2-4). C'est encore une des contradictions qui démontrent le caractère composite de l'homélie dans son état actuel.

Suivant l'ordre renouvelé de Dieu, Moïse s'approche d'Aaron pour le dévêtir. Aaron se résigne et se laisse faire. Description du dévêtement (p. 76, v. 20 — p. 77, v. 17). Dans cette description, les versions ont simplifié certains détails. D'autre part, elles ont conservé certains autres détails qui ont disparu de l'original ; par exemple, la mention de la robe de l'éphod avec les clochettes d'or suspendues à sa bordure. La description du dévêtement se termine dans les versions par le passage suivant que nous considérons extrêmement intéressant et qui, malheureusement, manque dans l'original syriaque :

Version arabe

(475[b]) Il [Moïse] étendit alors sa main pour prendre la perle qui pendait entre ses yeux [d'Aaron], et qui était remplie de la lumière du soleil. Mais Aaron dit : « O mon frère, les vêtements sacerdotaux dont tu m'as revêtu, tu les as repris (476[a]), mais le sacerdoce, je ne te le remets pas, car ce n'est pas toi qui me l'as donné. A ce moment, on entendit une voix [qui disait] : « Aaron, Aaron, ton sacerdoce t'est gardé auprès de moi. Laisse-la aller maintenant ». Et l'ange de Dieu qui emporte

Version éthiopienne

(60) De nouveau Moïse étendit sa main [pour prendre] la perle qui était entre ses yeux [d'Aaron] et qui ressemblait à la lumière du soleil. Aaron dit à son frère : « Les vêtements sacrés que tu m'as donnés, voici que tu me les as repris, mais mon sacerdoce, je ne te le donnerai pas ». Ensuite il entendit une voix céleste qui disait : « Aaron, ton sacerdoce t'est gardé. Laisse-la aller maintenant ». (62) Et l'ange de la mort se tenait

les âmes se tenait près d'eux comme un loup prêt à ravir l'agneau d'auprès de sa mère. Aaron ôta ses vêtements sacerdotaux et l'ange s'élança sur lui pour prendre son âme. Aaron dit : « O mon frère, prends les vêtements sacerdotaux et envoie la mort, car je sais que tu veux plutôt ma mort que ma vie ». Moïse le consola par des paroles abondantes, pendant que lui [Aaron] se taisait et ne pouvait répondre.	entre eux comme un loup prêt à ravir l'agneau d'auprès de sa mère, jusqu'à ce qu'Aaron eut ôté son vêtement. Ensuite il s'élança vers lui pour prendre son âme. Aaron dit alors : « O mon frère, prends les vêtements sacerdotaux et envoie-moi la mort, plutôt que la vie ». Moïse le consola par des paroles abondantes. Mais lui se taisait et ne pouvait rien répondre.

La perle est évidemment le symbole de la dignité personnelle du prêtre, qui lui a été conférée par Dieu lui-même, symbole distinct des insignes extérieurs de la fonction que Moïse lui a conférés et que Moïse peut reprendre.

La fin n'est pas très claire, mais il semble bien que l'ange de la mort n'a aucun pouvoir sur Aaron tant qu'il porte cette perle et ne renonce pas sur terre à cette dignité, pourtant indélébile, et gardée pour lui dans la vie future auprès de Dieu, comme l'assure la voix céleste. Nous ne connaissons aucune tradition pareille dans la littérature midrachique. D'ailleurs nous allons voir que l'incident de la perle a une continuation.

En attendant, l'homélie raconte comment Moïse, Aaron et Eléazar se tiennent sur le sommet de la montagne. Aaron est nu, tandis qu'Eléazar est revêtu des habits sacerdotaux. Dieu invite Moïse à prendre congé d'Aaron et à lui fermer les yeux (p. 77, v. 18 — p. 79, v. 8). Entre-temps Eléazar s'approche de son père et lui demande sa bénédiction. Aaron bénit son fils (p. 79, v. 9 — p. 81, v. 14) [c]. Nous nous attendons maintenant à ce que Moïse

---

c) *Aaron se leva puis regarda son fils, ❋ revêtu de ses vêtements et se tenant comme un lévite.*
Il contemplait le jeune prêtre et le chaste pontife ; ❋ il se

prenne congé de son frère et lui ferme les yeux. Mais dans les versions intervient ici la fin de la scène de la perle. Nous nous trouvons de nouveau au moment où la voix céleste s'est fait entendre.

Version arabe

(477a) Et Moïse s'approcha de son frère Aaron pour le consoler et il lui dit : « O mon frère, si tu gardes (477b) ton sacerdoce pour toi, quel profit t'apportera-t-il dans le tombeau ? Il ne chassera pas le ver et ne te préservera pas de la terrible destruction. Il n'éloignera pas de toi la terreur des ténébres et ne te fera pas connaître les temps et les heures. On t'emportera dans des régions effroyables et on te remettra

Version éthiopienne

(70/71) Et Moïse s'approcha de son frère Aaron pour le consoler et lui dit en pleurant(?) : « O mon frère, si tu prends ton sacerdoce avec toi dans le tombeau, il ne te sera pas utile. Il ne chassera pas de toi la rigueur des ténèbres et ne t'en préservera pas. Tu ne connaîtras pas le temps des heures, car on t'entraînera dans des régions de terreur. Mais il te placera dans la demeure des bienheureux. Si

---

réjouissait en face de lui et son cœur exultait de ce qu'il le remplace !
Il portait le diadème, l'éphod, le bonnet et la tiare, ❊ il était revêtu de la tunique et de la ceinture par dessus le reste.
Et aussi de la robe de l'éphod, des clochettes d'or disposées tout autour, ❊
Et aussi des douze grenades peignant le grand symbole.
Comme un époux paré pour le festin de noces, ❊
le jeune homme était vêtu pour devenir le prêtre au tabernacle.
Lorsque les deux frères se tenaient au sommet de la montagne, ❊
Aaron dépouillé comme Adam parmi les arbres,
Eléazar revêtu du sacerdoce de la maison de Dieu, ❊
Et Moïse debout se retenant pour ne pas sangloter,
Quel est le cœur de pierre qui ne verserait des larmes, ❊ contemplant Aaron dévêtu sur le point de mourir ?
En le voyant dépouillé, privé du sacerdoce, ❊
Qui dans ses yeux ne sentirait venir des ruisseaux de larmes ?

(Mètre jacobien.)

entre les mains de la mort. Mais si tu as des péchés de jeunesse, il les effacera pour qu'on ne t'interroge plus à leur sujet, et il intercédera en ta faveur pour sauver ton âme. Il a grand pouvoir auprès du trône divin. Sa place est dans le Saint des Saints. Il fera oublier tes péchés et déchirera tes fautes ». Aaron répondit : « O mon frère, prends le sacerdoce et donne-le à Eléazar, pour que [ce sacerdoce] monte et demande pardon pour moi auprès de Dieu ».

tu as des péchés de jeunesse, il les effacera. Et si on te fait rendre compte à leur sujet, il y aura un intercesseur pour toi qui effacera tes fautes. Il sauvera ton âme. Il a du pouvoir (72) auprès du trône divin et sa place est dans le Sanctuaire, où il brûlera tes péchés ». Aaron lui répondit : « O mon frère, prends le sacerdoce et envoie-le pour qu'il monte et adresse sa prière à Dieu pour moi ».

Dans les deux versions, la transition de l'inutilité de la prêtrise, si Aaron s'y cramponne et l'emporte avec lui dans le tombeau, et les avantages qu'elle peut lui apporter s'il la laisse aller, pour qu'elle continue à rester dans sa demeure naturelle, le Sanctuaire, est très brusque. On peut présumer que l'original syriaque était plus clair sur ce sujet.

Le texte éthiopien est très corrompu et, par conséquent, moins intelligible que l'arabe. C'est peut-être la faute du rédacteur Falacha, pour lequel il était difficile de pénétrer le caractère sacramentel et transcendant du sacerdoce chrétien, si différent du sacerdoce juif héréditaire et indissolublement lié à l'appartenance à une famille élue.

Après cet intermède, suivent la grande scène des adieux entre les deux frères (p. 81, v. 15 — p. 83, v. 5), et la mort d'Aaron (p. 82, v. 7-14). A la fin de cette dernière scène, nous lisons dans les versions la phrase suivante qui manque dans le texte syriaque : « Et Aaron but la coupe de la mort qui provenait de son ancêtre Adam ». Il y a dans ces mots une dernière protestation de la pureté et de la sainteté d'Aaron (en contradiction avec l'accusation biblique de *Nombres*, *20* : 24). On se rappelle qu'il existait une tradition juive (Talmud de Babylone, Sabbat 55b) d'après laquelle quatre hommes ont goûté la

mort à cause du serpent (c'est-à-dire à cause du péché d'Adam seulement, sans qu'ils eussent commis eux-mêmes aucun péché). La liste des quatre justes (Benjamin, fils de Jacob, ʿAmram père de Moïse, Jessé père de David, et Kileab fils de David) ne comprend pas Aaron, il est vrai, mais une autre tradition rapportée au même endroit reproduit un dialogue entre les anges et Dieu, dans lequel les anges demandent pour quelle raison Moïse et Aaron ont été frappés par la mort, bien qu'ils aient observé tous les préceptes de la Loi. Dieu leur répond par un verset de l'Ecclésiaste (*9* : 2) : « Même sort pour le juste et le méchant, pour celui qui est bon et pour celui qui est impur ». Dieu ne nie donc pas qu'Aaron ait été un juste parfait. Il déclare seulement que personne ne peut échapper au sort commun.

Le récit de l'enterrement d'Aaron, qui occupe le reste de l'homélie, enterrement auquel participent Dieu lui-même et les légions des anges, commence dans les versions par la remarque que Moïse, Eléazar et Phinḥas s'apprêtèrent à enterrer Aaron. Phinḥas manque dans le texte syriaque dans cette scène aussi.

Le texte syriaque de l'homélie se termine par une péroraison en deux versets :

« Seigneur qui est venu et as reconcilié ceux d'en haut et ceux d'en bas, Réconcilie ta communauté pour laquelle tu as donné ta vie. A toi la louange ».

Les versions, par contre, ont une péroraison très développée dont, pour finir, nous donnons ci-après la traduction :

Version arabe

(478a) Et Dieu prit son âme et la mit dans le trésor des patriarches Abraham, Isaac et Jacob. C'est ainsi que procédera Notre Seigneur le Sauveur avec les prêtres qui sortiront de ce monde après avoir gardé la pureté du sacerdoce. Il les

Version éthiopienne

(76) Et Dieu prit l'âme d'Aaron et la mit dans son trésor avec son ancêtre Abraham. C'est comme cela que Dieu récompensera (77) ceux qui sortent de ce monde dans la dignité sacerdotale. (Il les fera reposer) dans l'endroit de la vie et les

mettra sur un pied d'égalité avec les patriarches dans la demeure de la vie éternelle et il les comptera dans le nombre des élus et dans le collège des vingt-quatre prêtres spirituels [16], qui ont accompli le service sacerdotal avec pureté, amour et humilité, et l'instruction de leur peuple dans la crainte de Dieu. Car les prêtres sont la lumière du monde par leurs œuvres et leurs paroles. Gloire à notre Seigneur et Dieu Jésus-Christ, à qui la gloire est due jusqu'à l'éternité. Amen.

mettra au nombre des bienheureux et des justes au Royaume des Cieux. C'est lui [le prêtre mort] qu'ont choisi les anges et institué prêtre du Dieu vivant. Que celui qui est venu faire la paix entre ceux d'en haut et ceux d'en bas veuille accorder sa grâce aux descendants de la maison d'Aaron. Qu'il aide ceux qui sortent de ce monde. Celui qui est venu et les a sauvés [pour les placer] à sa droite, c'est lui qui les ressuscitera. A lui la louange, le pouvoir, la grandeur et la gloire, maintenant et d'éternité en éternité. Amen. Amen.

Comme d'habitude, le texte éthiopien est moins clair que l'arabe, peut-être à cause des remaniements du rédacteur falacha qui en a éloigné tout ce qui pouvait offenser l'oreille de ses coreligionnaires. Tout de même, il est à remarquer que la courte péroraison du texte syriaque citée plus haut, qui manque entièrement dans le texte arabe, paraît, par contre, dans la version éthiopienne, bien que dans une forme déchristianisée.

Max Wurmbrand.

16. Il s'agit probablement des 24 vieillards qui siègent sur 24 trônes autour du trône divin, dans la vision de l'Apocalypse, chapitres 4 et 5. Ces vieillards se prosternent, adorent, chantent, offrent des parfums etc., en un mot ils officient une liturgie céleste. Ils forment donc un collège de prêtres. D'ailleurs, leur nombre correspond aux 24 classes de prêtres énumérées dans *1 Chron.*, *24* : 1-18.

TEXTES ET RITES DE LA LITURGIE PASCALE DANS L'ANCIENNE ÉGLISE COPTE

(Communication présentée au VII[e] Congrès d'études liturgiques de l'Institut Saint-Serge).

Comme base de recherche sur l'évolution de la Semaine Sainte en Egypte, on possède un document des plus précieux : la *Lampe des Ténèbres* du célèbre Abû'l Barakât, rédigée dans les premières années du XIV[e] siècle, peut-être un peu avant [1].

Comme on le sait, la *Lampe* est une compilation canonico-liturgique faite par un homme intelligent et bien informé qui nous livre une mine de renseignements sur l'Eglise copte de cette époque. Cet ouvrage d'une importance considérable n'a malheureusement pas encore été publié intégralement. L'édition arabe du texte, avec traduction française, a été commencée dans la *Patrologia Orientalis* par dom Villecourt, avec la collaboration du cardinal Tisserant [2]. Depuis lors, une édition arabe a été commencée en Egypte, sans traduction ni commentaire [3]. Heureusement dom Villecourt, avant d'entreprendre l'édition de la *P. O.* restée inachevée, avait publié dans *Le Muséon* une traduction française, avec quelques notes et références, des principaux chapitres de la *Lampe* concernant la liturgie et, en particulier, tout ce qui a trait à la Semaine Sainte et, en général, à la Pâque [4].

---

1. Abû'l Barakât est mort entre 1320 et 1327.
2. *P.O.* XX, 4 (Paris 1928), pp. 575-734. Ne contient que les deux premiers chapitres.
3. ʿAyyâd Ayyûb aš-Šaiḫ, Antûnî Mîhâ'il, Kâmil Ibrâhîm Manṣûr, *La Lampe des ténèbres*. Le Caire, 1950 A. D. Seuls les cinq premiers chapitres ont paru.
4. L. Villecourt : *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Eglise copte* (d'après la *Lampe des ténèbres*, chap. XVI-XIX), *Le Muséon* 36 (1923), pp. 249-292 ; 37 (1924), pp. 201-280 ; 38 (1925), pp. 261-320.

Telle qu'elle est, cette traduction est des plus précieuses et c'est à elle que j'ai eu recours pour les indications que je vais maintenant présenter.

Les offices de la Semaine Sainte copte sont contenus dans un ouvrage spécial, appelé *Livre de la Pâque*[5]. Il s'agit en réalité d'un lectionnaire qui comporte en plus les indications essentielles sur les rites et chants propres à la Grande Semaine. Abû'l Barakât attribue formellement sa composition au patriarche Gabriel Ibn Ṭuraik (1131-1146)[6]. Autre part encore dans la *Lampe,* il nous présente ce patriarche Gabriel comme un réformateur, ou plutôt, peut-être, comme un codificateur de la liturgie égyptienne[7]. Qu'est-ce à dire ? Gabriel est-il l'auteur du *Livre de la Pâque ?* Il paraît tout-à-fait évident qu'il n'a fait que codifier certains usages pour uniformiser la célébration du rite égyptien. Contre la prolifération et l'extrême diversité des usages d'une communauté locale à l'autre, Gabriel a réagi en essayant d'imposer ce qui lui paraissait le plus conforme à la tradition égyptienne. Ainsi a-t-il fait pour les trois anaphores de la messe copte qui, depuis lors, sont devenues les seules utilisées par l'Eglise alexandrine. Cet effort de codification de Gabriel Ibn Ṭuraik ne paraît d'ailleurs pas avoir obtenu, durant plusieurs siècles, les résultats qu'il en attendait. Abû'l Barakât atteste lui-même, à de nombreuses reprises, la grande variété des usages liturgiques à son époque, en particulier pour les offices du Dimanche des Rameaux et pour ceux des jours saints.

---

5. Cfr. l'article interrompu de M. Kramer, *Studien zu Koptischen Passahbüchern, Cahiers Coptes* 6 (1954), pp. 13-16 ; 7-8 (1954), pp. 25-31 ; 10 (1956), pp. 10-12 ; 11 (1956), pp. 13-17 ; et, du même auteur, *Das christlich-koptische Aegypten Einst und Heute. Eine Orientierung.* Wiesbaden, 1957, p. 46.

6. *La Lampe*, ch. 6. Il va de soi que bien des pièces liturgiques de la Pâque copte conservées encore aujourd'hui sont très antérieures à ce patriarche ; par exemple, la première hymne chantée au soir du dimanche des Rameaux, qui se trouve déjà en sahidique dans le *Pierpont Morgan 575* daté de 893 A. D. Cfr. M. Kramer : *Das christlich-koptische Aegypten., ibid.*

7. *La Lampe*, ch. 17.

Dans ces conditions une étude de liturgie comparée s'avère mal aisée, puisque l'on est toujours tenté de généraliser hâtivement des indications rituelles qui n'ont peut-être qu'une valeur locale et temporaire.

Toutefois un premier déblaiement des données essentielles de la Pâque copte n'est pas absolument impossible, puisque, malgré la diversité des usages que l'auteur de la *Lampe* s'est appliqué à relever, il y a des points essentiels sur lesquels il note, parfois de façon explicite, que toutes les églises d'Egypte sont d'accord. D'autre part, on peut dire que dans leur ensemble les rites que nous fait connaître Abû'l Barakât correspondent à ceux que nous ont transmis les livres liturgiques complets ou fragmentaires qui sont parvenus jusqu'à nous. L'un d'entre eux est le lectionnaire bohaïrique de la Semaine Sainte, édité par O.H.E. Burmeester dans la *Patrologia Orientalis,* qui nous fournit des points de repères très précieux pour contrôler ou expliquer les indications de l'auteur de la *Lampe* [8].

Beaucoup de textes anciens tant, sahidiques que bohaïriques, et même grecs, du rite de la Pâque copte sont encore inédits. Il ne pouvait être question pour la présente communication d'en dresser un inventaire même sommaire. Toutefois l'un de ces textes, un évangéliaire grec-arabe de la bibliothèque de Leyde, a déjà retenu l'attention des liturgistes, c'est le *Scaligerius 243* [9]. Il s'agit, en réalité, d'un *livre de la Pâque* contenant les péricopes des lectures de la Semaine Sainte et de l'octave de Pâques. Trompé par l'écriture grecque en onciale semi-cursive du manuscrit, Scaliger et, à sa suite, les éditeurs du catalogue de la bibliothèque de Leyde y voyaient un codex remontant à « au moins huit cents ans », ce qui, au plus tard, l'aurait situé aux environs du IXe siècle. Baumstark, en deux articles très documentés de l'*Oriens*

8. O. H. E. Burmeester : *Le Lectionnaire de la Semaine Sainte* (avec traduction de E. Porcher), *P.O.*, XXIV, 2 ; et XXV, pp. 179-485.

9. Cfr. [Senguerdius, Wolferdus] *Catalogus librorum tam impressorum quam manuscriptorum Bibliothecae publicae Universitatis Lugduno-Batavae*, Leyde, 1716, p. 410.

Christianus, avait remarqué de son côté que cet ouvrage présentait un grand intérêt pour l'histoire du rite égyptien [10]. Cependant sur son antiquité il se montrait plus réservé que le savant Scaliger, en se fondant toutefois uniquement sur le contenu du manuscrit [11]. Pour des raisons que je compte exposer autre part, je crois pouvoir dater assez exactement ce codex. Il s'agit d'un ouvrage beaucoup plus tardif que ne l'avaient supposé Scaliger et ceux qui l'ont suivi, écrit très probablement au monastère d'Abû Macaire à l'époque du pariarche Benjamin II, soit dans le second quart du XIVe siècle. Tous les problèmes posés par ce lectionnaire ne sont d'ailleurs pas résolus pour autant, car son existence-même paraît contredire le peu d'indications que nous donne Abû'l Barakât qui écrivait à peine quelques années auparavant, sur la célébration pascale dans ce monastère si important dans la vie de l'Eglise copte. C'est à Saint-Macaire en effet que le patriarche était intronisé une seconde fois et qu'il résidait fréquemment.

Car, je l'ai déjà dit, le manuscrit de Leyde est un *livre de la Pâque* écrit en grec et en arabe. Les deux versions sont disposées sur deux colonnes parallèles, ce qui prouve qu'en ce monastère pour la Semaine Sainte, au moins à l'époque où il fut écrit, on utilisait ces deux langues, non seulement pour l'anaphore eucharistique, comme nous le savons par ailleurs [12], mais pour l'ensemble des lectures et des rites de la grande semaine.

Or Abû'l Barakât nous dit au moins une fois explicitement qu'à Abû Macaire, contrairement à l'usage des autres églises d'Egypte, on n'interprétait pas les lectures en arabe. D'après le contexte, il semble ressortir qu'on

10. A. Baumstark : *Ein griechisch-arabisches Perikopenbuch des koptischen Ritus*, *Oriens Christianus*, N. S. 3 (1913), pp. 142-144 ; *Das Leydener griechisch-arabische Perikopenbuch für die Kar-und Osterwoche*, *Oriens Christianus*, N. S. 4 (1915), pp.39-58.

11. *Das Leydener.*, p. 44 sq.

12. C'est ce que montre le *Paris. Graec.* 325. Cfr. J. Doresse et E. Lanne : *Un Témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile* (*Bibliothèque du Muséon*, vol. 47), Louvain, 1960, pp. 7 et sq.

les faisait uniquement en copte. L'auteur de la *Lampe* ne parle pas du grec à ce propos et paraît ignorer qu'il fut en usage. Toutefois Abû'l Barakât nous met lui-même en garde contre une interprétation trop stricte de ce qu'il nous dit des usages du monastère de Saint-Macaire. Il ne les connaît que par oui-dire : « on rapporte que, au monastère d'Abû Macaire... », écrit-il [13]. On ne peut donc pas tirer de conclusion certaine de ce qu'il indique et qu'il ne paraît connaître que par des témoignages indirects.

Confrontés avec les usages actuels de l'Eglise copte, les données tant d'Abû'l Barakât que du lectionnaire bohaïrique édité par Burmeester et de l' « évangéliaire » de Leyde, présentent un grand nombre de points communs. Pour les rites de l'Eglise copte d'aujourd'hui on possède, en effet, une belle édition du *livre de la Pâque*, publiée en 1949 par les dissidents, beaucoup plus sûre et beaucoup plus complète que le *livre de la Pâque* édité par les Coptes unis en 1902. C'est de cette publication que je me suis donc servi pour la présente étude.

Après ces indications sommaires, mais indispensables, sur l'état de notre documentation concernant l'évolution de la Semaine Sainte copte, je voudrais dire quelques mots des diverses directions dans lesquelles devrait s'engager une recherche un peu systématique de liturgie comparée. Le problème central est évidemment celui-ci : Quels sont les traits fondamentaux originaux de la célébration de la Pâque chez les Coptes ? Quelles ont été les influences subies par le rite égyptien ? On a déjà montré le rôle considérable de l'Eglise de Jérusalem sur l'office du soir du Vendredi Saint [14]. Mais cette influence s'est elle exer-

---

13. Cfr. Villecourt, *art. cit.*, *Le Muséon* 37 (1924), p. 252 et 271. On notera toutefois qu'après avoir décrit l'ordo de la Pâque selon l'usage des « Egyptiens », l'auteur de la *Lampe* a cru nécessaire d'ajouter en appendice un paragraphe spécial pour celui observé au monastère de Saint-Macaire. Mais cette remarque ne paraît pas devoir infirmer ce que nous disons ; les informations d'Abû'l Barakât sur les observances de Saint-Macaire semblent une addition postérieure reçue de seconde main.

14. C'était le thème de la communication présentée par le P. I. Dalmais l'avant-veille de la nôtre : *Une relique de la liturgie*

cée directement, ou par l'intermédiaire des Syriens ou des Grecs byzantins ? Il y a là autant de possibilités. La réponse à ces problèmes n'est pas chose aisée pour diverses raisons.

Tout d'abord, je le notais plus haut, notre documentation est encore très fragmentaire pour ce qui touche au rite copte lui-même qui, durant tout le moyen âge, a connu une grande diversité d'usages suivant les lieux. Abû'l Barakât s'est appliqué à noter ceux qu'il connaissait, mais il ne paraît vraiment bien au courant que des usages du Caire et plus particulièrement de l'église patriarcale de la Mu'allaqah, dédiée à la *Théotocos*. Il note pourtant souvent que les gens du Ṣa'îd ont conservé des coutumes toutes différentes, et c'est sans doute dans ces églises du sud de l'Egypte, dont la liturgie, supplantée peu à peu par celle du nord, n'a pas fini de nous livrer tous ses secrets, qu'il faudrait rechercher les éléments les plus anciens et proprement égyptiens de la Semaine Sainte des Coptes [15].

Mais toute conclusion de liturgie comparée sur la Pâque copte ne peut être que provisoire pour un autre motif : c'est l'état très insuffisant des travaux sur la Semaine Sainte dans les autres rites orientaux. Par fortune nous disposons d'une documentation d'importance capitale pour l'histoire des rites de l'Eglise de Jérusalem, source de tout le développement postérieur. C'est d'abord la *peregrinatio* d'Egérie qui est suffisamment connue pour qu'il soit inutile d'insister sur la valeur de son témoignage [16].

---

pascale de Jérusalem : l'office de l'ensevelissement au soir du Vendredi Saint.

15. Sur l'importance des documents en dialecte sahidique qui nous sont parvenus, cfr. nos publications : *Les textes de la liturgie eucharistique en dialecte sahidique, Le Muséon* 68 (1955), pp. 5-16 ; *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc*, P.O. XXVIII, 2 ; *L'Onction des martyrs et la bénédiction de l'huile, Irénikon* 31 (1958), pp. 138-155 et *Un témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile, cit. supra.*

16. Cfr. J.-B. Thibaut : *L'Ordre des offices de la Semaine Sainte du IVe au Xe siècle*, Paris, 1926.

Puis le lectionnaire arménien et surtout le lectionnaire géorgien dont les différentes recensions viennent d'être magistralement éditées par le P. Tarchnischvili et M. G. Garitte [17]. On peut donc dire que nous possédons toute l'information souhaitable sur le rite hiérosolymitain de la Semaine Sainte depuis la fin du IVe siècle jusqu'au VIIIe inclusivement, et d'autres témoins nous font connaître assez bien l'évolution postérieure [18].

Munis de ces instruments de recherche, quels sont dès lors les éléments principaux que nous pouvons dégager de la Semaine Sainte copte ? Pour y voir un peu clair, le plus simple m'a paru d'étudier rapidement, jour après jour, les données principales de nos témoins.

On verra que ces données soulèvent plus de problèmes qu'elles n'en résolvent. Ce sont ces problèmes, plutôt que des conclusions ou même des hypothèses, que je voudrais présenter dans cette communication.

I. *Le dimanche des Rameaux.* — Abû'l Barakât s'étend assez longuement sur la célébration des Rameaux et les usages assez divers de la procession des palmes dans les différentes églises d'Egypte. Notons tout d'abord qu'en Egypte, elle existe partout et connaît un développement assez considérable. Dans le rite byzantin, d'ailleurs, elle n'a disparu qu'après le X-XIe siècle, et peut-être s'est-elle maintenue beaucoup plus tard dans certaines églises du monde grec [19].

Pour les Coptes cette solennité des Rameaux est indépendante de la Pâque proprement dite. A la différence de ce que note la *Peregrinatio Egeriae,* ce n'est qu'avec la nuit du lundi après les Rameaux que commence la Pâque des Coptes et que l'on observe les rubriques particulières à la Grande Semaine, comme le relève l'auteur de la *Lampe* [20].

---

17. M. Tarchnischvili : *Le Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem* (Ve-VIIIe siècle), *C.S.C.O.* 189, Louvain 1959.

18. Cfr. A. Papadopoulos-Kerameus : Τυπικὸν τῆς ἀναστάσεως, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμικῆς Σταχυλογίας II, Saint-Pétersbourg, 1894.

19. Cfr. A. Baumstark : *Liturgie comparée*, 3e édition, Chevetogne, 1953, p. 165.

20. Cfr. Villecourt : *art. cit., Le Muséon* 38 (1925), p. 273.

La solennité des Rameaux est marquée par deux rites : celui de la procession des palmes et l'office des défunts.

Dès la veille au soir, l'office comporte un évangile spécial : *Jo. XII :* 1-11, le repas à Béthanie, six jours avant la Pâque, et l'onction de Jésus par Marie. Abû'l Barakât n'en parle pas, mais les trois lectionnaires coptes qui nous servent de témoins le connaissent. C'est le même évangile que l'on trouve dans le lectionnaire de Jérusalem pour le samedi de Lazare. Il faut relever cette concordance, car le rite byzantin le reporte au Lundi Saint.

La procession des palmes dans le rite copte comporte de plus d'autres points communs avec le rite hiérosolymitain. Il est vrai que l'auteur de la *Lampe* semble surtout frappé par la diversité des usages des églises locales selon lesquels en Egypte on fait cette procession. Mais cette variété apparente cache une unité plus profonde : la procession s'effectue en un certain nombre de stations au cours desquelles on lit des péricopes évangéliques ou on chante des hymnes appropriées. Comme l'a noté rapidement Baumstark, c'est là aussi l'usage de Jérusalem déjà attesté par Egérie et précisé par le lectionnaire géorgien [21]. Le chant du *Benedictus qui venit in nomine Domini* est aussi une pratique hiéroslymitaine, sans qu'on puisse affirmer évidemment qu'il s'agisse là d'un emprunt direct du rite copte. A noter toutefois une particularité égyptienne que nous retrouverons au cours de la Grande Semaine : on lit les quatre narrations évangéliques de l'entrée messianique de Jésus dans la ville sainte. Ce trait se trouve dans le lectionnaire édité par Burmeester et dans le *livre de la Pâque* du rite copte moderne. L'évangéliaire de Leyde mentionne aussi les quatre récits, mais ne paraît pas faire une règle de la lecture de chacun d'eux. Quant à Abû'l Barakât, il ne précise pas quelle péricope évangélique on lisait pour commémorer les Rameaux, et il semble que l'office qu'il décrit n'en prévoyait qu'une. Les autres évangiles dont il fait mention ne se

---

21. A. Baumstark : *Das Leydener.*, pp. 48-49.

rapportent pas à la fête elle-même, mais sont en relation avec les lieux où s'effectuaient les diverses stations de la procession.

D'autre part, à la fin de la messe du jour, au moment de la communion, tous nos témoins coptes nous font connaître l'existence d'un rite particulier, l'office du *prologos* pour les défunts.

Comme l'explique Abû'l Barakât, il s'agit d'une célébration anticipée des funérailles pour ceux qui pourraient mourir durant la sainte Pâque [22]. Pendant ces jours, en effet, il n'est pas permis de baptiser ni de faire l'office des morts. Cet usage marque bien que, pour les Coptes, la Pâque n'est pas encore commencée, à la différence de ce qui s'observe à Jérusalem.

II. *Les lundi, mardi et mercredi saints.* — Avec la nuit du lundi commence donc pour les Coptes la Pâque proprement dite. Pendant ces trois jours on ne célèbre pas l'eucharistie. En a-t-il toujours été ainsi ? Il ne semble pas, tout au moins pour le Mardi Saint, comme je vais essayer de le montrer.

Dom Villecourt a publié en 1923, dans le *Muséon,* une lettre de Macaire de Memphis sur la liturgie antique du chrême et du baptême, qui atteste l'usage tout à fait remarquable de conserver l'eucharistie pour les trois premiers jours de la Grande Semaine [23]. Il rapporte en effet que « l'on trouve écrit que le patriarche Amba Michel le Grand, l'Eprouvé, ayant été interrogé sur cette coutume », il répondit et dit qu'au temps des apôtres, on ordonna que le peuple ne fût pas sans offrande (sans eucharistie). On ordonna, continue-t-il, que l'offrande que l'on mettrait sur l'autel pour être consacrée le jour des Rameaux, ait une portion considérable en excédent ; qu'on la diviserait, étant corps consacré, qu'on l'aspergerait du sang du calice qui a été consacré en ce jour, et qu'il fût, comme corps, signé par intinction et préparé jusqu'au

22. Cfr. VILLECOURT : *art. cit., ibid.*, .p 272.

23. L. VILLECOURT : *La lettre de Macaire, évêque de Memphis sur la liturgie antique du chrême et du baptême à Alexandrie, Le Muséon* 36 (1923), p. 41.

jour du mardi, et qu'on en communiât le peuple. Pour ce qui est de mon opinion à moi, ajoute Macaire de Memphis, son offrande (l'offrande du pain) se faisait à Alexandrie, qui est le siège [patriarcal] et dans les monastères qui sont le lieu des saints Pères. Et il faut que nous en communiions sans nul doute ». Ce texte, qui fait allusion à un véritable rite de présanctifiés, n'est pas absolument clair. Il se réfère évidemment, comme l'a noté dom Villecourt, au vieil usage égyptien de ne jamais conserver l'eucharistie en dehors de la célébration de la messe. Le savant commentateur notait, de plus, que cette réserve de l'eucharistie au jour des Rameaux pour la communion durant la Semaine Sainte, est la seule qu'ait connue l'Eglise copte, et encore elle ne paraît pas avoir été reçue partout. Abû'l Barakât dit en effet explicitement qu'on ne peut pas garder l'eucharistie. Il semble donc bien que si le patriarche Michel Ier éprouvait le besoin de légitimer cet usage par une tradition apostolique, c'est que, loin d'être universel, beaucoup contestait sa légitimité.

On notera toutefois une particularité curieuse. Dans l'explication de Michel Ier rapportée par Macaire de Memphis, il s'agit d'une réserve eucharistique faite pour le Lundi Saint. Le texte cité dit en effet, que le pain consacré est préparé jusqu'au mardi. Est-ce à dire que l'on célébrait la liturgie le Mardi Saint ? Aussi curieux que cela paraisse, c'est ce qui semble résulter d'un lectionnaire bohaïrique du British Museum (1247. Add. 5997) décrit par Crum dans son catalogue. Ce recueil note en effet après la 9e heure du Mardi Saint la célébration de la liturgie de la λακάνη, le *mandatum*, qui se trouve apparemment répétée au jeudi saint, et suivie alors de la messe. Or tant Macaire de Memphis que l'auteur de la *Lampe* établissent une relation très étroite entre la signification du lavement des pieds et l'eucharistie ; ils ne peuvent les concevoir l'un sans l'autre et y voient deux symboles différents d'une même réalité[24]. Et nous

24. Villecourt : *La lettre de Macaire.*, *ibid.* ; *Les observances liturgiques.*, *Le Muséon* 38 (1925), p. 284.

savons d'autre part, par le même Macaire de Memphis, que la célébration du Jeudi Saint a subi au Xe siècle des bouleversements importants sous l'influence du rite syrien. C'est à cette époque en effet que la consécration du chrême fut déplacée du vendredi avant les Rameaux au Jeudi Saint. Ce nouvel usage s'imposa définitivement dans le troisième quart du Xe siècle sous le patriarche Ephrem le Syrien. Peut-être est-ce à cette époque que le *mandatum* fut aussi déplacé du mardi au jeudi et que disparut la célébration eucharistique du Mardi Saint. Ce n'est là évidemment qu'une hypothèse que devaient confirmer des recherches ultérieures, mais elle ne me paraît pas invraisemblable. La liturgie hiérosolymitaine ne nous offre sur ce point aucun recoupement.

Un autre trait remarquable de la Semaine Sainte copte est le fait que tous les offices de ces jours sont célébrés hors du sanctuaire, au centre de l'église, à l'exception de la messe du jeudi et du samedi. Abû'l Barakât nous en donne la raison : « L'apôtre Paul dit : Sortons nous aussi hors du lieu en portant son opprobre[25] ».

Le trait le plus significatif du développement des offices durant les trois premiers jours de la Grande Semaine est l'extension prise par le système des lectures. Le lectionnaire publié par Burmeester comporte déjà une péricope évangélique pour chaque heure de la nuit et du jour et, de plus, pour la 1re et la 9e heure du jour, un ensemble de prophéties vétéro-testamentaires. Dans le lectionnaire moderne, ce système a été maintenu intégralement, les péricopes étant identiques, et d'autres, peu nombreuses, il est vrai, y ont été ajoutées. L'auteur de la *Lampe* notait explicitement qu'à son époque on ne lisait de prophéties qu'à la première et à la neuvième heure du jour, et passe sous silence les péricopes évangéliques. Mais il relevait, d'autre part, que l'église de Sandamant avait un système différent, et qu'on y lisait des prophéties à toutes les heures du jour et de la nuit[26]. L' « évangéliaire » gréco-arabe de Leyde ne dit rien des

---

25. VILLECOURT : *Les observances liturgiques.*, *ibid.*, p. 273.
26. VILLECOURT : *art. cit.*, *ibid.*, p. 280.

prophéties. Il mentionne seulement une péricope évangélique matin et soir, ce qui correspond exactement à l'usage de Jérusalem. Par contre le tétra-évangile arabe du Vatican (ar. n° 15) comporte pour toutes les heures de la nuit et du jour une péricope évangélique, depuis le Lundi Saint jusqu'au Jeudi inclus. Baumstark notait que cela se retrouvait dans le rite syrien jacobite [27], et on peut y voir, sans doute, une influence de ce rite en Egypte sur une liturgie locale.

Le Mardi Saint à la 9e heure, comme l'atteste l'auteur de la *Lampe* avec tous nos témoins coptes, on lit le long discours eschatologique de *Mt., XXIV-XXV*. Egérie nous apprend que c'était déjà l'usage de la Ville Sainte. On le lisait dans la grotte de l'Eléona où Jésus le prononça, dans la nuit du mardi au mercredi. Il est possible que là aussi on puisse déceler une influence hiérosolymitaine sur le rite copte ; on notera toutefois que la péricope du discours eschatologique au Mardi Saint s'imposait par elle-même, puisqu'il fut prononcé par le Christ deux jours avant la Pâque, selon le témoignage de l'évangéliste.

Il est difficile, par ailleurs de ne pas voir toutefois une relation directe avec Jérusalem dans le choix des péricopes du Lundi Saint qui, matin et soir, sont identiques dans l'évangéliaire de Leyde et dans le lectionnaire géorgien. La correspondance est beaucoup moins évidente pour le Mercredi Saint, mais, comme nous le notions plus haut, il est possible que l'office du Mardi et du Mercredi Saints ait subi dans le rite copte des modifications importantes aux environs du Xe siècle. Seule une recherche systématique dans les documents manuscrits les plus anciens permettrait peut-être d'y voir clair.

III. *Le Jeudi Saint.* — Le Jeudi Saint dans le rite copte a un aspect pénitentiel et funèbre très marqué. Abû'l Barakât nous dit qu'au matin on ouvre le sanctuaire qui était fermé pendant les trois premiers Jours Saints où l'office se célébrait au milieu de l'église, et qu'on le revêt d'ornements noirs. Le psaume qui suit la lecture des Actes des Apôtres et correspond au graduel

---

27. A. Baumstark : *Das Leydener.*, p. 53.

latin, est chanté sur le ton des funérailles, et l'évangile sur celui de la tristesse. Après l'évangile viennent les *tôbh,* qui sont 18 *orationes solemnes,* précédées de l'invitation ΚΑΙΝΩΜΕΝ ΓΟΝΥ-ΑΝΑΣΤΩΜΕΝ-ΚΑ. Γ. ΚΑΙ ΑΝΑΣΤΩΜΕΝ et de douze prostrations faites par le peuple, et que l'on répète jusqu'à la rupture du jeune après la liturgie eucharistique. Elles sont suivies de 48 *kyrie eleison* divisés en douze quatrains.

Ce jour-là, en souvenir de la cène du Seigneur et de la Pâque nouvelle, on distribue au peuple des pains levés, puis a lieu, après la 9e heure, le rite du *mandatum.* De cette cérémonie si importante dans le rite copte, et dont nous avons dit les problèmes qu'elle posait, le rite primitif de Jérusalem, décrit par Egérie, ne dit rien. Par contre le lectionnaire de Jérusalem la mentionne après la synaxe eucharistique, alors que dans tous nos documents coptes elle a lieu avant ; la *Lampe des Ténèbres* le dit expressément et apporte à cela une raison de son crû [28].

A cette cérémonie du lavement des pieds on lit le passage de la 1re épître à Timothée sur les devoirs des veuves d'exercer l'hospitalité et de laver les pieds des saints, et la péricope de *Jean, XIII* : 1-17. Abû'l Barakât

---

28. VILLECOURT : *art. cit., ibid.,* p. 284 : « Le lavement (des pieds) n'est placé avant l'offrande que parce que Notre Seigneur lava les pieds de ses disciples d'abord, puis après cela rompit le pain, le bénit et le leur donna et, ensuite, après lui, leur donna le calice sacré. C'est la parole des saints évangiles. Et en effet les évangiles de Matthieu, Marc et Luc ne contiennent pas le lavement des pieds, mais mentionnent le partage du pain et du calice, et Jean l'évangéliste mentionne le lavement des pieds, sans mentionner le pain ni le calice, mais spécifie que le Seigneur après avoir lavé leurs pieds, revint se mettre à table et qu'à son retour à table il leur donna le pain et le calice. Car Jean écrit ceci dans son évangile : Il se leva de table, ôta ses habits et se ceignit le milieu du corps d'un linge, il versa de l'eau dans un bassin, lava les pieds de ses disciples et les essuya avec le linge dont il s'était ceint le milieu du corps. Et, peu après ce passage, ce saint évangile mentionne que, lorsqu'il eut lavé les pieds, il revint prendre ses habits, se mit à table et leur donna le pain et le calice de la nouvelle alliance ».

et le lectionnaire édité par Burmeester font précéder ces lectures de six leçons de l'Ancien Testament. Le rite de Jérusalem, par contre, ne connaît que la péricope évangélique.

Dans le rite copte, la cérémonie du *mandatum*, qui précède donc la messe, comporte par elle-même une véritable structure de liturgie eucharistique que l'on retrouve aussi, par exemple, pour la consécration des saintes huiles [29]. L'auteur de la *Lampe* nous dit qu'elle débute par l'action de grâces et l'offrande de l'encens, puis suivent les lectures, le psaume, l'*agios*, l'évangile. Viennent ensuite la bénédiction de l'eau avec la croix et les prières d'intercession. Enfin un dialogue de préface analogue à celui de l'anaphore eucharistique, et les prières sur le bassin du *mandatum*. Ensuite le rite du lavement des pieds. Le prêtre lave les pieds et les mains du peuple, dit Abû'l Barakât, et salue chacun d'eux en disant : Dieu te fasse vivre. Et le peuple chante un cantique qui, dans la structure de la messe, correspond à la communion. Le rite se termine par une prière d'action de grâces sur le bassin. Puis commence la messe.

Celle-ci, dont nous avons déjà dit un mot, se distingue par deux traits qui méritent de retenir l'attention. Tout d'abord on n'y baise pas l'évangile et on ne donne pas l'*aspasmos*. Abû'l Barakât explique que c'est en raison du souvenir du baiser de Judas. Cette interprétation toutefois n'est pas absolument convaincante, car la liturgie eucharistique du Samedi Saint, ignore aussi le baiser de paix. On serait donc tenté d'y voir plutôt une marque d'archaïsme. Ceci me semble confirmé par l'autre caractéristique de cette messe. Elle ne comporte qu'une seule lecture des écrits des apôtres, à savoir *I Cor. XI* : 23-26, le récit paulinien de l'institution de l'eucharistie, alors que la messe copte normale, a toujours trois lectures néo-testamentaires avant l'évangile : une du *Paulos*, une des épîtres catholiques, et une des Actes. Abû'l Barakât relève ce trait, tout en notant que certains ajoutaient jadis les deux autres lectures, car il a trouvé

29. Cfr. *L'Onction des martyrs et la bénédiction de l'huile*, *supra cit.*

un manuscrit qui comportait, en plus du *Paulos*, un passage de *I Pi.* et des *Actes*. L' « évangéliaire » de Leyde, de son côté, porte une lecture de *Jude* et une des *Actes*, cette dernière identique à celle indiquée par l'auteur de la *Lampe*. La différence entre ces deux témoins dans le choix de la péricope des épîtres catholiques (*I Pi.* et *Jude*) pour la seconde lecture, me paraît confirmer le caractère récent de ces deux leçons supplémentaires. On notera toutefois que le lectionnaire de Jérusalem comporte lui-aussi, mais avant la péricope de *I Cor., XI*, la même lecture des *Actes* qui suit le renvoi des catéchumènes. On doit en conclure que la liturgie primitive des Coptes ne comportait pour la célébration eucharistique du Jeudi Saint que la lecture de *Paul* et le passage de *Matthieu* sur l'institution de l'eucharistie, et que, sous l'influence hiérosolymitaine, dans certaines églises et à une certaine époque, on y a joint la lecture des *Actes* à laquelle s'est finalement ajoutée une leçon des épîtres catholiques dont le choix restait indécis. Pourtant la vraie tradition copte ancienne de l'unique lecture avant l'évangile pour la messe de ce jour, s'est maintenue dans le lectionnaire moderne qui, avec l'absence d'*aspasmos*, a conservé ces deux archaïsmes du rite eucharistique du Jeudi Saint.

IV. *Le Vendredi Saint*. — La liturgie du Vendredi Saint a plusieurs notes particulières. L'une des plus remarquables est le groupe de quatre lectures évangéliques à chacune des heures de la nuit et du jour. Tous nos témoins l'attestent et l'auteur de la *Lampe* y voit le trait le plus saillant de l'office de ce jour. Ces quatre lectures de chaque heure correspondent aux quatre récits de la Passion des évangiles. A la différence du rite byzantin actuel, on ne relit jamais les passages lus à une heure précédente, de telle sorte que le récit de la Passion est mené parallèlement par les quatre lectures de façon rigoureusement successive sans aucune redite.

A la première heure de la nuit, toutefois, au lieu de lire une section de chacun des quatre évangélistes, on lit les longs chapitres du discours après la Cène de *Jean, XIII* : 33 à *XVII* : 26, divisés en quatre sections. Il y a là une correspondance manifeste avec le rite hiérosolymitain attesté déjà par Egérie, sans que l'on puisse

pourtant y voir avec certitude une influence directe des usages de la Ville Sainte. Ces lectures s'imposent en effet d'elles-mêmes au soir du Jeudi Saint, comme prélude à la Passion. Ceci d'autant plus que la structure générale du rite copte pour le Vendredi Saint manifeste une certaine indépendance par rapport à Jérusalem, tout au moins vis-à-vis du rite que nous décrit le lectionnaire géorgien. En Egypte c'est heure par heure, depuis le début de la nuit, que l'on suit la Passion du Christ telle que la narrent les quatre évangiles, « pour que, nous dit Abû'l Barakât, ils se servent mutuellement de témoins ». A Jérusalem, par contre, c'est à partir de minuit que l'on choisit les péricopes qui paraissent liées davantage aux lieux de la Ville Sainte où s'est déroulée la Passion.

A l'office de chacune des heures de la nuit, dans le lectionnaire de Burmeester et dans le lectionnaire moderne, la leçon des quatre évangiles est précédée d'un ou deux passages tirés des prophéties de l'A. T. L'évangéliaire de Leyde n'en dit rien. Quant à Abû'l Barakât il n'y fait pas d'allusion directe.

Au matin de la Parascève, l'office comporte, avant les quatre évangiles, une série de sept leçons des prophètes dans le lectionnaire de Burmeester. Leur nombre s'élève à dix dans le lectionnaire moderne. De ces lectures, l'auteur de la *Lampe* et le manuscrit de Leyde ne disent rien ici non plus. A chaque heure du jour d'ailleurs, nos deux lectionnaires plus récents indiquent plusieurs lectures des prophètes que passent toujours sous silence la *Lampe* et le *Scaligerius*. Abû'l Barakât fait toutefois une allusion indirecte à ces prophéties à propos de la préparation de la Croix au matin du Vendredi [30]. Ces lectures posent, d'ailleurs, un problème intéressant. On constate en effet que plusieurs d'entre elles se retrouvent dans le long office hiérosolymitain du lectionnaire géorgien qui, de la 6e à la 9e heure, célébrait les souffrances du Sauveur. La structure de cet office de la Ville Sainte est assez curieuse et se retrouve déjà tout au cours du carême. On y lit divers passages des prophètes et des épîtres que conclut la Pas-

30. VILLECOURT : *art. cit.*, *ibid.*, p. 287.

sion selon saint Matthieu, puis on reprend une lecture d'Isaïe et de l'épître aux Hébreux et la partie centrale de la Passion selon saint Marc. Ensuite une lecture de Jérémie et une troisième lecture des Hébreux qu'achève le récit du crucifiement et de la mort de Jésus d'après saint Luc. Et enfin une lecture de Zacharie et de la 1re épître à Timothée et le crucifiement, la mort de Jésus et le coup de lance racontés par saint Jean. Cet office offre donc une certaine analogie avec les heures du jour du Vendredi Saint des Coptes qui paraissent avoir développé et étalé sur toute la journée un office qui, à Jérusalem, se concentrait de la 6e à la 9e heure. Ce développement des lectures extra-évangéliques existait-il à l'époque d'Abû'l Barakât, c'est ce qu'on ne peut affirmer dans l'état actuel de notre documentation. En tous cas, il s'est bien probablement effectué sous l'influence, directe ou non, de l'office hiérosolymitain.

Dès le matin du Vendredi Saint, on prépare l'église pour le rite de la vénération de l'image de la Croix. Abû'l Barakât nous dit qu'on suspend les voiles à la porte du sanctuaire, sur le cancel ou iconostase ; qu'à la porte même du sanctuaire on place sept encensoirs et que l'on dresse l'icone du crucifiement hors du sanctuaire. Autour de l'image du crucifix on place des herbes odoriférantes [31]. Un lectionnaire du British Museum (n° 774, Or. 5286) donne une description similaire de cette préparation de la vénération de l'image de la Croix. Après les lectures des matines du Vendredi Saint, il indique en effet : « Après cela on commence à préparer l'icone de la noble croix. On la dresse sur un haut piedestal. Devant elle on met le saint Evangile, la croix, des chandeliers, les chérubins et les séraphins (les *rhipidia*) et une rose, ou, si l'on ne peut s'en procurer, des herbes et des fleurs odoriférantes. L'église est décorée de voiles de soie et des encensoirs, et au moment de la troisième heure, on commence le service selon ce qui est prescrit » [32].

L'auteur de la *Lampe*, de son côté, continue en expliquant qu'à la sixième heure, après les lectures des pro-

---

31. Villecourt : *id.*, *ibid.*
32. Villecourt : *art. cit.*, *Le Muséon* 36 (1923), p. 292.

phéties et l'ecphonèse doxologique, on garnit les encensoirs et les prêtres font monter l'encens et encensent l'icone du crucifiement selon la diversité de leurs rangs, puis on lit sur le ton des funérailles le passage de *Gal. VI:* 14 sur la réconciliation par la Croix, et les pièces propres à la sixième heure du Vendredi Saint. Tous ces détails, comme on peut le noter ne sont pas sans recoupement avec la célébration hiérosolymitaine et avec les usages du rite byzantin.

Après les lectures de la sixième heure a lieu la commémoraison de la confession de foi du bon larron. C'est ce que l'auteur de la *Lampe* appelle le μνήσθητι qui est une composition poétique sur le thème des paroles du larron, chantée alternativement en grec et en copte. Puis on éteint toutes les lampes jusqu'à la 9e heure, en souvenir des ténèbres qui se répandirent sur la terre au moment de la mort du Seigneur.

Après la onzième heure du jour qui normalement correspond aux vêpres des autres rites, ce jour-là il y a une douzième heure où l'on commémore l'ensevelissement de Jésus. Les rites de cet office s'apparentent étroitement à ceux de Jérusalem, avec toutefois certains traits particuliers. Le patriarche, si c'est lui qui officie, lit l'évangile de *Jean, XIX :* 38-42 : l'ensevelissement de Jésus par Joseph d'Arimathie, puis a lieu l'exaltation et l'adoration de la croix selon un rite à peu près identique à celui de l'exaltation du 14 septembre dans le rite byzantin. Après quoi, nous dit Abû'l Barakât, le patriarche ou le plus ancien des célébrants entonne trois psaumes et le peuple s'en va. C'est donc sans assistance qu'a lieu la cérémonie de l'ensevelissement. L'auteur de la *Lampe* continue en effet : « Et les prêtres enveloppent la Croix dans un morceau d'étoffe en figure de l'ensevelissement du corps de Notre Seigneur et on dispose les plantes odoriférantes et les roses en symbole commémoratif de son embaumement avec les parfums ».

Commence alors la lecture intégrale du psautier qui occupe toute la nuit. Cette lecture des psaumes, celle de l'Apocalypse au jour du Samedi Saint et celle de l'évangile de saint Jean dans la nuit de Pâque, paraissent être les vestiges de l'usage monastique égyptien de la lecture

intégrale de toute l'Ecriture Sainte au cours de la Grande Semaine qui se pratiquait par exemple à Abû Macaire au temps où écrivait l'auteur de la *Lampe*[33].

La lecture des trois derniers psaumes du psautier revient à l'évêque ou au premier des prêtres, et le patriarche, s'il est là, dit le psaume 151. Ensuite on enveloppe le psautier dans une pièce de soie. Un diacre le porte sur sa tête et le peuple fait avec lui le tour de l'église, cierges en main en chantant le *kyrie eleison*. Après cette procession on enchaîne directement les cantiques des matines du Samedi Saint.

V. *Le Samedi Saint et la vigile pascale.* — Un nouveau problème se pose ici. Les cantiques mentionnés par Abû'l Barakât sont les odes des matines. On sait que l'église copte, au témoignage même d'Abû'l Barakât, répartit l'ensemble des neuf odes ou cantiques de l'*orthros* grec sur les différents jours de la semaine, ne chantant quotidiennement, en plus du cantique du jour, que l'hymne des trois enfants et le *magnificat*, selon un système qui n'est pas sans parenté avec le Triode byzantin. Le dimanche seulement on chante l'ensemble des cantiques. L'auteur de la *Lampe* nous dit explicitement que, pour les matines du Samedi Saint, on dit aussi tous les cantiques, l'un après l'autre. Dans les églises du sud de l'Egypte, c'est à l'archidiacre de les chanter tous. Dans les églises du nord, c'est à lui de les interpréter en arabe, ou à celui à qui il en fait l'honneur. Quand le lecteur est parvenu, dans le cantique de l'Exode, aux mots : « chantons le Seigneur », alors on chante et on reprend en chœur le refrain : « parce qu'il s'est couvert de gloire » ; cet usage est évidemment en relation avec celui du rite byzantin qui connaît un refrain analogue pour le cantique de l'Exode chanté après la lecture du passage de la Mer Rouge, dans ce qui fut autrefois la vigile pascale des Grecs. De même pour le cantique des Trois Enfants où, nous dit Abû'l Barakât, les chantres reprennent en grec après chaque quatrain : Εὐλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα κυοίου τὸν κύριον, ὑμνεῖτε καὶ ὑπεσυψοῦτε αὐτὸν εἶς τοῦς αἰῶνας. Ici encore il s'agit du même cantique,

33. Villecourt : *art. cit.*, *Le Muséon* 38, (1925), p. 298.

avec le même refrain que celui qui suit la lecture de l'histoire des Trois Enfants dans l'ancienne vigile pascale grecque.

Le problème posé par cette analogie nous oblige à anticiper une remarque concernant la vigile pascale copte. Dans tous les témoins qui nous sont parvenus, la vigile pascale ne présente plus aucune relation directe avec les rites baptismaux. Il y a bien une série de lectures vétérotestamentaires (huit), mais elles sont sans relations avec celle de Jérusalem, du rite byzantin aux vêpres du Samedi Saint, et en général de tous les anciens rites chrétiens de la vigile pascale. Peut-être cela peut-il s'expliquer par la prépondérance absolue exercée par les offices monastiques dans l'Eglise copte qui ont imposé une structure liturgique dont le caractère baptismal était totalement éliminé.

Cette journée du samedi fête déjà tout entière la Résurrection du Seigneur. Elle porte d'ailleurs le beau nom de samedi de la Joie. Après la sixième heure, commence le rite de la lecture solennelle de l'Apocalypse. Cette lecture est coupée de cantiques qui paraphrasent le texte sacré et parvenus à la vision des 24 vieillards, on offre l'encens. L'Apocalypse achevée, on lit la 9e heure et on offre la messe dont les quatre lectures annoncent la Résurrection du Seigneur. On a donc, comme dans le rite byzantin ancien, une liturgie eucharistique du soir du Samedi Saint et une autre qui suit la vigile pascale proprement dite. La *peregrinatio* d'Egérie, au début du Ve siècle, atteste déjà qu'à Jérusalem il y avait deux célébrations de la messe. Après la 9e heure en effet, au martyrium on célébrait la vigile pascale durant laquelle avait lieu le baptême, puis on offrait l'oblation. On se rendait ensuite à l'Anastasis où, après le chant solennel de l'évangile de la Résurrection, il y avait à nouveau prière, oblation et renvoi, le tout se faisant rapidement, comme le note Egérie elle-même [34].

Nous venons de remarquer l'absence de toute référence directe dans la Pâque copte aux rites baptismaux.

---

34. Cfr. ETHÉRIE : *Journal de voyage*, éd. H. PÉTRÉ (*Sources Chrétiennes* 21), Paris 1948, pp. 238-240.

Nous savons par ailleurs, grâce à la lettre de Macaire de Memphis déjà citée, qu'avant le Xe siècle, on consacrait le chrême, non pas le Jeudi Saint, mais le vendredi de la sixième semaine de carême, le vendredi avant les Rameaux, jour où les catéchumènes étaient alors baptisés. La disparition du baptême dans le rite pascal est donc très ancienne, puisque, comme nous l'avons noté, ce n'est que sous l'influence syrienne que la consécration du chrême a pris place au Jeudi Saint, sans être pour autant liée à nouveau avec l'administration du baptême à Pâque [34a].

Conclusions.

De cet exposé de la Semaine Sainte copte et de ce que nous savons de son histoire, essayons de résumer, pour conclure, les quelques notes caractéristiques que nous avons pu relever.

1° Tout d'abord il y a lieu d'insister sur le fait que l'état actuel de notre documentation ne nous fait connaître qu'un état déjà avancé et fort complexe du développement de la Semaine Sainte dans ce rite. Avant le XIVe siècle nous ne possédons, jusqu'ici, que des données peu nombreuses.

2° Une assez grande diversité s'est maintenue au cours des siècles dans les usages locaux des différentes églises égyptiennes. C'est probablement dans le sud, moins influencé par les autres rites orientaux, et, par conséquent, dans les documents sahidiques inédits, que l'on pourrait retrouver les éléments les plus anciens.

3° Tout au cours de cet exposé, les recoupements que nous avons constatés avec le rite de Jérusalem du Ve au Xe siècle sont trop nombreux et trop importants pour qu'il puisse s'agir de concordances fortuites.

4° L'Eglise syrienne a probablement, elle aussi, exercé une influence sur l'évolution du rite copte de la

---

34a Je maintiens donc les conclusions de Dom Villecourt, contre A. Baumstark : *Liturgie Comparée*, Chevetogne 1935, (3e édition), p. 188, note 2.

Pâque, comme on pouvait s'y attendre, puisqu'à Nitrie les moines syriens avaient leur monastère et que les échanges étaient constants entre les deux Eglises non-chalcédoniennes.

5° Quelques coïncidences entre certains usages coptes et des usages byzantins peuvent faire penser aussi à une influence plus tardive des Grecs, bien attestée par ailleurs [35].

6° Les éléments proprement égyptiens du rite de la Pâque demeurent toutefois assez nombreux. Je n'ai rien dit des « psallies » ou compositions poétiques, ce qui m'aurait entraîné trop loin. Elles me semblent d'ailleurs ne jouer qu'un rôle secondaire dans l'évolution des rites de la Semaine Sainte chez les coptes.

Le trait essentiel me paraît, au contraire, la place considérable tenue par les lectures scripturaires qui n'ont cessé, au cours des siècles de se développer. Aucun rite, à ma connaissance, ne leur fait la part aussi large durant la Semaine Sainte. Sans compter avec la *lectio continua* de toute l'Ecriture, au cours de ces six jours, qui meublait les intervalles entre des offices pourtant déjà assez chargés. Il y a là à n'en pas douter une note essentiellement monastique et égyptienne dont il faut souligner l'importance : multiplication des heures de l'office pendant ces saints jours, et multiplication des lectures scripturaires. Cette introduction massive de l'Ecriture Sainte, due à l'influence des moines, a été la cause de la disparition du caractère baptismal de l'office pascal. Dans le rite copte, plus que dans aucun autre rite, tout paraît centré sur le témoignage de l'ancienne et de la nouvelle alliance concernant la Mort et la Résurrection du Seigneur.

Emmanuel LANNE, O. S. B.

---

35. Cette influence est particulièrement sensible dans l'évolution du texte des anaphores coptes. Cfr. *Un témoin archaïque, supra cit.*

LE CARACTÈRE MONOPHYSITE DE LA TROISIÈME LETTRE DE JACQUES DE SAROUG

I. Introduction

Parmi les lettres de Jacques de Saroug († 521) éditées par G. Olinder, la troisième apporte une contribution non négligeable du point de vue des conceptions christologiques de son auteur [1]. Elle nous est parvenue dans les Manuscrits de Londres Br. M. Add. 14.587 (daté de 603) et Br. M. Add. 17.163 (du 7e siècle) [2]. D'après la teneur de la tradition manuscrite, l'authenticité de la lettre ne peut soulever aucun doute valable.

En ce qui concerne la christologie, cette lettre respire tout à fait clairement l'esprit du monophysisme. Déjà la formule classique : *C'est Lui qui est né du Père et de nous, un Fils, un nombre, une personne, une nature, un Dieu, qui s'est incarné d'une Vierge sainte* (texte p. 19, ligne 2), suffirait pour attribuer à Jacques de Saroug la profession de foi monophysite. Car cette formule ne voit dans le Christ qu'une seule nature, la divine, qui est en même temps la personne du Logos ou du Fils de Dieu. Certes le Christ possède une nature humaine complète, qui toutefois est liée à Lui, non pas dans l'unité de personne, mais dans l'unité de nature, c'est-à-dire dans

---

1. G. Olinder : *Jacobi Sarugensis epistulae, quotquot supersunt*, Corpus Script. Christian. Oriental, = CSCO, 110, Script. Syri, ser. II, t. 45, Parisiis 1937, p. 17-21.

2. Id. Préface, p. III.

une unité composite. Cette unité entraîne un dualisme, Divinité-Humanité ; mais il subsiste tel quel sans être promu à une unité de personne. La nature humaine n'a plus dans le Christ de subsistance propre ; elle est rattachée à la personne divine, de façon à réaliser par elle le salut. L'unité composite devient ici fonctionnelle. La nature humaine n'a plus dans le Christ que son être, son *esse*. Cette conception est énoncée de façon très claire dans la formulation indiquée plus haut. La personne du Christ n'est que la personne du Logos, du Fils de Dieu, qui est en même temps la nature unique du Christ.

Cet énoncé coïncide tout à fait avec des expressions qu'on trouve par ailleurs. Ainsi avec la double naissance, avec celle du Père et celle de la Vierge, les deux sont en relations étroites, en ce sens seul qu'il ne peut s'agir en dernier ressort que du Fils de Dieu qui, par sa naissance de Marie, ne devient rien de nouveau. Il demeure le même, Lui qui est du Père. Le fondement de cette opinion est que le divin et le créé ne peuvent ni s'unifier, ni se réunir. Il faut comprendre de cette façon par exemple les extraits suivants : « Fils de Dieu et de l'homme. Et c'est Lui, le premier et le dernier... C'est Lui hier et aujourd'hui » (p. 18, l. 23).

Le Christ est, au cœur même de son être, d'abord Logos (c'est-à-dire avant son inhumanation). Et après, (c'est-à-dire après son inhumanation), pareillement seulement Logos qui a pris une nature humaine, mais qui ne se l'est pas unie, si bien que le Fils de Dieu est toujiurs resté le même. Il y a, pour Jacques, un souci de maintenir l'idée de la personne de Dieu, avant et après la naissance de Marie.

En rapport avec cela, Jacques affirme très fortement la propriété de l'immutabilité. Le Fils de Dieu ne s'est pas transformé par sa deuxième naissance. L'adoption de la nature humaine ne signifie pour le Christ qu'un accueil sans aucune attache intérieure ou d'être. Jacques dit par exemple : « La Lumière s'est incarnée en une jeune fille, elle s'est levée, elle est sortie d'elle corporellement en la condition d'esclave qu'elle avait prise, comme l'avait annoncé à l'avance à son sujet le prophète : Voici l'homme et son nom est Orient ; et d'en bas il se lèvera jusqu'à

la Vierge, le Dieu qui (était) sans corps ; et c'est d'elle et ici qu'est le Dieu qui s'est incarné, le Dieu qui est devenu Fils de l'Homme, l'homme dont le nom est Orient » (page 18).

L'Incarnation est considérée comme un dévoilement du caché qu'est le Fils de Dieu. Par sa deuxième naissance, il n'est pas devenu homme au sens orthodoxe, mais ne fut que reconnu comme homme. Il est et demeure le Fils de Dieu. Il est intéressant de voir comment Jacques explique à sa manière dans ce contexte le nom d'Emmanuel. Il s'appuie sur le sens hébraïque, il en donne l'exégèse suivante : Dieu avec nous, c'est-à-dire : ce n'est pas le Christ, mais le Fils de Dieu qui a demeuré parmi nous sous une forme humaine. Le nom Emmanuel a pour Jacques une relation avec le Logos, mais non pas une relation christologique. Le Fils de Dieu ne s'est pas transformé comme tel lors de l'Incarnation. C'est ce que fait ressortir Jacques en disant : « sans quitter le sein de son Père » (p. 19).

Avant, pendant et après l'Incarnation, le Christ était Fils de Dieu dans son essence qui reposait dans le sein de son Père. Une union hypostatique, d'après la conception de Jacques, eût appelé une transformation du Fils de Dieu.

Son enseignement sur le Christ comme Fils de Dieu passant sous une forme humaine semble avoir conduit Jacques à une prise de conscience intérieure des secrets de l'incarnation, de laquelle il donne un témoignage éclatant dans sa lettre, comme aussi en d'autres passages de son œuvre. Le mystère de l'Incarnation est inaccessible à une conception humaine, puisque c'est un miracle. A ce sujet il trouve de belles formules qui témoignent de sa foi profonde. Le Christ est une merveille, dit-il en ce sens, dans son exaltation et dans son abaissement (p. 19, l. 8). La seule véritable attitude de l'homme consiste, non pas à réfléchir ni à scruter, mais à se rendre simplement et sans condition devant cette merveille de l'incarnation. Cette remise devant la merveille doit passer dans la foi et dans l'amour, ces deux choses doivent naître d'une âme vierge. Comme Marie s'est offerte à la merveille de l'incarnation, en s'humiliant lors de l'Annonciation,

ainsi également l'âme doit considérer dans l'admiration. Dès qu'elle se met à réfléchir, elle perd sa virginité qui a son appui dans la foi (p. 19-20).

Sont encore à noter les résumés sous forme de Credo de ses principaux enseignements sur le Christ, à la fin de sa lettre : les voici dans l'ordre des paragraphes de la lettre :

1. La naissance de la Vierge. Le Christ est un, c'est-à-dire Fils de Dieu. — 2. Le Christ reviendra pour le jugement. — 3. Le Christ est monté sur la Croix, il est descendu au šeol pour y libérer les prisonniers. — 4. Il a reposé au sein de la terre trois jours et trois nuits et est ressuscité le troisième jour (p. 20).

Dr Paul Krüger.

II. Traduction

Lettre sur la foi au prêtre Mar Thomas.

(*p. 17*). Au Frère vénérable, riche en vertu et ami de la vérité, le prêtre (*l. 5*) Mar Thomas, Jacques, le petit, ton frère en Jésus, Lumière véritable et Vie incorruptible, Levain qui est descendu du ciel pour redresser la création [1] corrompue par la dépravation du grand serpent, Parole raisonnable qui a donné la parole aux muets et la voix (*l. 10*) aux silencieux, qui redresse tout, qui accomplit tout, qui renouvelle tout par les souffrances de sa personne ; Salut !

La cause de tous les biens, c'est le Christ, et de Lui découlent tous les dons pour ceux qui sont dans le besoin. Car c'est Lui la vraie richesse, et en dehors de Lui, il n'y a pas de richesse. C'est Lui la grande Paix, qui, par le sang (*l. 15*) de sa croix, a pacifié aussi bien ceux qui sont au ciel que ceux de la terre [2]. De Lui est l'amour, et quiconque aime son frère apprend de Lui comment aimer. Car de même que celui qui hait son frère est un homicide, parce

---

1. Nous lisons *ġbilto*, création au lieu de *ġbîto*, élection, choix.

2. *Col.*, *1* : 20.

que, en celui qui est l'homicide en personne [3], il trouve justification pour haïr ses frères, de même pour quiconque aime son frère, (*l. 20*) en lui le Christ habite, parce que c'est Lui l'Amour véritable qui ouvre la barrière de l'inimitié, qu'avait établie le serpent entre Adam et Dieu.

Car le Père a aimé le monde, le Fils s'est livré pour le monde, et le Saint-Esprit a sanctifié le monde. L'amour du Père a envoyé son Fils bien-aimé. (*l. 25*) Et la splendeur de son essence a brillé dans les entrailles saintes de la Vierge, qui a été illuminée d'un rayon de la Divinité qui illumine tout. En son apparition riche en lumière, la Lumière s'est incarnée en une jeune fille ; elle s'est manifestée (*p. 18, l. 1*), elle est sortie d'elle corporellement, en la condition d'esclave qu'elle avait prise, comme l'avait annoncé à l'avance à son sujet le prophète : *Voici l'homme et son nom est Orient* [4] *et d'en bas il se manifestera jusqu'à la Vierge*, le Dieu qui [était] sans corps. Et c'est d'elle et ici qu'est le Dieu qui s'est incarné, (*l. 5*) le Dieu qui est devenu Fils de l'homme, l'homme dont le nom est Orient, le caché qui est venu se révéler, le Fils de Dieu qui s'est fait connaître, par une deuxième naissance, fils de l'homme. Emmanuel ce qui se traduit Dieu qui est devenu *avec nous* [5]. Du Père et avec nous. Dieu avec nous humainement. Fils de l'homme avec nous divinement. (*l. 10*) *Mon Père et votre Père* [6], parce qu'il a fait de nous ses frères. Mon Dieu et votre Dieu, parce qu'Il est devenu de nous. Son Père [est] notre Père de par le baptême. Notre Dieu [est] son Dieu de par la Vierge [7].

Moi et mon Père nous sommes un [8], parce que le Christ est de même nature que son Père. *Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi* [9]. *Parce qu'il a pris la condition* (l. 15) *d'esclave*, celle en laquelle *il s'est anéanti plus que les anges* [10]. *Sa génération qui la racontera* [11] ? Car *personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père* [12]. Le Père dit : *Celui-ci est mon Fils* [13]. Et le Fils est celui qui a été proclamé dans la prophétie : *Voici qu'une Vierge concevra et enfantera un*

---

3. Le démon, cf. *IJo.*, *3* : 15 ; *Jo.*, *8* : 44.
4. *Zach.*, *6* : 12.
5. *Matth.*, *1* : 23.
6. *Jo.*, *20* : 17.
7. En sa nature humaine.
8. *Jo.*, *10* : 30.
9. *Jo.*, *14* : 28.
10. *Ps.* *8* : 6, *Hébr.*, *2* : 7.
11. *Is.*, *53* : 8.
12. *Matth.*, *11* : 27.
13. *Matth.*, *3* : 17 ; *17* : 5.

fils[14]. La Vierge a enfanté celui qui est né (*l. 20*) du Père. Car s'il n'était pas né [du Père], il ne serait pas né non plus [de la Vierge]. S'il n'avait pas été le Fils du Père, il n'aurait pas été non plus fils de l'homme. Donc il est le Fils de Dieu et de l'homme. *Et c'est Lui le premier et le dernier,* comme il est écrit[15]. *Autrefois, toi enfant,* (l. 25) *je t'ai engendré*[16]. Et le Seigneur me dit : *Tu es mon Fils et moi aujourd'hui je t'ai engendré*[17]. C'est Lui qui est d'avant et aujourd'hui. Et de Lui on a entendu dans la prophétie la parole qui dit : *C'est moi le premier et c'est moi le dernier*[18], comme l'a proclamé l'apôtre : *C'est lui hier, aujourd'hui et à jamais*[19]. C'est de Lui que le Père a dit : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé*[20]. C'est Lui dont le ciel est rempli (*p. 19*) et le sein d'une Vierge le contient. C'est Lui que le trône porte et c'est Lui que porte une jeune fille. C'est Lui [qui est né] du Père et de nous. Un Fils. Un nombre. Une personne. Une nature. Un Dieu qui s'est incarné d'une Vierge (*l. 5*) sainte. Un de la Trinité qui est apparu dans la chair, et Il est Dieu avec son Père, et c'est le même [qui est] avec nous fils de l'homme.

La prophétie l'a appelé une Merveille. Merveille, parce qu'inexplicable. Merveille, parce qu'une Vierge [l'] a enfanté sans union. Merveille, parce qu'il a habité dans le sein d'une mère (*l. 10*) vierge, sans quitter le sein de son Père saint. Merveille, parce qu'il est descendu dans l'abîme, tout en restant dans les hauteurs. Merveille, parce qu'il est descendu et remonté, et qu'il est sublime dans sa descente, et humble dans sa montée. Car celui qui est descendu, c'est le même qui est monté aussi. Et quand il est descendu, il n'a pas quitté le ciel. Et quand il est (*l. 15*) monté, il n'a pas quitté le monde : *Avec vous je suis jusqu'à la fin du monde*[21].

C'est pourquoi que l'âme judicieuse abandonne la discussion, et qu'elle se remplisse de la merveille ! Du Christ qui est la Merveille ! Qu'elle se remplisse de la Merveille qui est le Christ ! Celui qui scrute l'Engendré insondable n'a pas (*l. 20*) en lui la merveille, c'est-à-dire n'a pas le Christ. S'Il était en lui, il ne L'aurait pas scruté. S'il ne L'avait pas

14. *Is.*, *7 :* 14.
15. *Apoc.*, *1 :* 17.
16. *Ps. 110 :* 3.
17. *Ps. 2 :* 7.
18. *Apoc.*, *1 :* 17.
19. *Hebr.*, *13 :* 8.
20. *Matth.*, *3 :* 17 ; *17 :* 5.
21. *Matth.*, *28 :* 20.

perdu, il ne Le chercherait pas. Si une recherche l'a mis en quête de la merveille, c'est qu'il a perdu la merveille, et c'est pour cela qu'il la cherche, parce qu'elle n'est pas en lui.

Donc, ô âme, hâte-toi de t'émerveiller, et prends soin d'aimer. Sois attentive (*l. 25*) à vénérer. Maintiens-toi dans l'émerveillement qu'on ne peut écarter, parce que c'est le Christ qu'on ne peut scruter. Ne perds pas la merveille, de peur que ne se lèvent contre toi des pensées disant : Qui est monté au ciel et en a fait descendre le Christ ? Et qui est descendu dans le gouffre du shéol et a fait remonter le Christ de chez les morts ? Rejette, (*p. 20*) éloigne de toi-même toutes tes pensées compliquées. Expulse et mets dehors, loin de toi, ce qui introduit le scandale. Ouvre la porte de ton esprit à la merveille, afin qu'Il habite en toi, en plénitude, comme Il a habité dans le sein de la Vierge scellée.

Cette Vierge, (*l. 5*) un homme ne l'a pas connue. Car si un homme l'avait connue, la Merveille n'aurait pas habité en elle. Et l'âme judicieuse ne se laisse pas entraîner par la polémique, car si la polémique s'introduit en elle, elle n'est plus capable [de recevoir] la Merveille. L'âme qui se maintient dans l'émerveillement sans discussion est une vierge qui conçoit la Merveille sans (*l. 10*) union. Mais si elle s'arrête pour enquêter, elle se fait esclave pour se marier. Et si elle est mariée à la discussion, les signes de sa virginité sont brisés, et la Merveille n'est plus en elle.

Donc que le Christ soit aimé dans une foi que la polémique ne domine pas, de même qu'Il a habité dans le sein de la jeune fille sans conscience d'une union. (*l. 15*) Que la foi aime à fond le Christ.

Qu'Il est un, elle le sait. Qu'Il est le Fils de Dieu, elle en est persuadée. Qu'Il est Dieu avec son Père, elle L'adore. Qu'Il est un de la Trinité, elle le croit. Qu'Il est le Verbe Fils du Père, elle l'affirme. Qu'Il s'est incarné (*l. 20*) d'une Vierge, elle le perçoit. Qu'Il est entré au tribunal, elle le dit. Qu'Il est monté sur la croix, elle s'en glorifie. Qu'Il est descendu au séjour des morts par sa mort, elle le déclare. Qu'Il a délivré les captifs des profondeurs ténébreuses, elle le commente. Qu'Il fut au cœur de la terre trois jours (*l. 25*) et trois nuits, elle l'annonce. Qu'Il est ressuscité de chez les morts, le troisième jour, elle le proclame. Qu'Il a procuré le salut par sa mort à tous ceux d'entre les captifs qui étaient rachetés, elle l'en glorifie.

Et parce que tel est l'enseignement de la foi sur le Fils, nous le prenons dans nos âmes et dans nos esprits, sans

pensées troublantes, (*p. 21*) ni cogitations compliquées se nouant sur des questions dommageables pour l'âme judicieuse.

C'est en la Trinité suprême, qui est un seul vrai Dieu, que nous définissons notre foi, sans divisions ni confusions ; que de cette façon aussi ton âme (*l. 5*) judicieuse a fait halte, s'est apaisée, s'est fixée et est montée établir son nid dans la Trinité suprême, là où les polémiques et les pensées de scandales ne pénètrent pas. Que le chemin de ta sagesse, le Père le rende droit, le Fils le visite, l'Esprit le rende parfait ; que s'accomplisse en toi la volonté de Dieu, et qu'apparaisse en toi (*l. 10*) la puissance de la Croix et qu'à la gloire de Jésus soient tous tes mouvements, tes pensées, tes paroles et tes actions. Souviens-toi de ma petitesse en ta prière, ô notre frère ami de Dieu. Porte-toi bien, et sois joyeux dans le Seigneur en tout temps.

FIN.

LE CULTE ET LES FÊTES DE SAINT JEAN-BAPTISTE DANS L'ÉGLISE SYRIENNE

Dans toutes les liturgies orientales saint Jean-Baptiste occupe la première place auprès de la mère de Dieu. Ses liens de famille avec le Sauveur, sa vocation de prophète qui l'apparente à Elie, sa mission de Précurseur, et surtout la sentence du Seigneur : « Il n'a pas été suscité parmi les fils de la femme de plus grand que Jean » [1], sont autant de titres glorieux qui le recommandent à la vénération des fidèles. Il fut en effet, selon l'appellation si expressive de la liturgie syrienne, « le parrain et l'instrument (*šušbîno w-mokûro*) des divines fiançailles » que l'Eglise contracta avec son Epoux céleste sur les bords du Jourdain.

---

1. *Matt.*, *IX :* 11 ; *Jn.*, *III :* 29-30. On peut en dire autant des liturgies occidentales où, depuis le moyen âge seulement, le culte de saint Joseph tend à prendre le pas sur celui de saint Jean. L'évêque de Chartres, Mgr Harscouet, a pu écrire : « La décadence du culte de saint Jean coïncide avec la décadence de l'esprit chrétien ». Cité par le P. Plus, *Mon oraison*, p. 492.

Une idée particulièrement chère à notre liturgie, c'est la réprobation de Sion et l'élection de l'Eglise, puis son élévation progressive au rang d'Epouse bien-aimée. Cette élévation commnça par des fiançailles qui eurent lieu sur les bords du Jourdain, grâce à l'entremise de Jean. Tout le cycle liturgique ne fera que développer ce thème, ce parallèle tranchant entre la Synagogue et l'Eglise : la première courant vers sa déchéance, et la seconde ne cessant de progresser dans l'affection de son divin Epoux. L'apostasie publique aux jours de la passion va consommer la répudiation définitive de l'épouse infidèle, en même temps qu'elle marquera la consécration officielle de l'Eglise dans sa dignité incomparable d'Epouse bien-aimée [2].

Voilà pourquoi l'Eglise fidèle ne peut oublier que sa première présentation à son époux, sa première prise de contact avec le Sauveur est due à saint Jean, et elle lui en garde une reconnaissance infinie.

De ce rôle officiel dévolu au Précurseur sur le plan de la Rédemption on a conclu tout naturellement à une équivalence de sainteté ou de charité intérieure. C'était la confusion si fréquente avant la distinction scholastique entre : « Gratia gratis data » et « gratia gratum faciens ».

A cette dignité éminente reconnue à saint Jean avait correspondu dès le début un culte proportionnel. Les divers canons de la messe et les formules liturgiques et pénitentielles les plus anciennes mentionnent le nom du Baptiste immédiatement après celui de la Mère de Dieu, et avant celui des apôtres et des martyrs. En second lieu, les basiliques chrétiennes, érigées un peu partout en Orient et en Occident dès le IV[e] siècle, sont également un indice éloquent de cette vénération.

« L'histoire du culte de saint Jean Baptiste ne commence qu'au IV[e] siècle, écrit le R. P. Buzy. Jusqu'à la restauration religieuse de Constantin, il ne pouvait être question d'élever des monuments en l'honneur du Précurseur.

---

2. *Fanqîṯ*, ou bréviaire festival syrien, édit. Mossoul, III, 50, et passim.

Lorsque la liberté lui fut enfin accordée, l'Eglise, comme il convenait, porta d'abord son attention sur les grands mystères de la vie de Notre-Seigneur et de la très sainte Vierge. Le Précurseur ne pouvait venir qu'après son Maître... »[3].

Dans le martyrologe syrien actuel, on peut compter au moins sept fêtes en l'honneur du Baptiste : dans la période de l'Avent, comme faisant partie du propre du temps, les deux dimanches de l'annonciation à Zacharie, et de la naissance de son fils Jean. Dans le calendrier des fêtes fixes nous avons en outre :

7 janvier : Congratulations à saint Jean-Baptiste.

24 février : L'invention de son Chef.

24 juin : Sa nativité.

29 août : Sa décollation.

23 septembre : L'annonciation de sa conception[4].

De toutes ces fêtes, quelle peut être la plus ancienne ?

Dans l'état actuel de nos connaissances, il semble que celle du 24 juin en Occident, et celle du 7 janvier en Orient soient les plus anciennes et ont précédé toutes les autres.

---

3. *Saint Jean-Baptiste : Etudes hitoriques et critiques*, 1922.

4. Cette fête tardive représente la translation à une date fixe de la commémoration du même événement rattaché au premier dimanche de l'Avent syrien. L'Annonciation à Zacharie, d'après une opinion fort répandue, eut lieu le 10 octobre lunaire, en la fête juive de l'Expiation. Cette date, d'après certains computistes, a correspondu au 23 septembre solaire, comme le souligne entre autres le martyrologe de Rabban Ṣalîba : (*Vat. Syr.* XXXVII, p. 77-80 ; Cat. II, p. 271). Certains calendriers latins ont porté cette commémoration, mais elle fut supprimée à partir du XVIe siècle de peur d'accorder au Baptiste le privilège de l'exemption originelle, dit Nilles, (*Kalandarium manuale*, 1, 283). Mais c'est là une simple commémoration d'un événement évangélique par lequel débute l'ère du salut.

D'après l'Evangile de saint Luc (I, 36), la naissance du Baptiste était en relation chronologique étroite avec celle du Sauveur qu'elle a précédée exactement de 6 mois. Au IVe siècle, en Occident, la date du 25 décembre détermina celle du 24 juin [5]. « Cependant, insinue prudement Mgr L. Duchesne, je soupçonne que la fête du 24 juin a été précédée, en Orient au moins, par une autre commémoration placée aux environs des fêtes de la Nativité du Christ » [6].

La première fête de la Nativité du Christ, en Orient, a été, comme on le sait, celle des divines théophanies, ou Epiphanie du Sauveur. Au souvenir de la première manifestation officielle, sur le Jourdain, du Verbe fait chair, devait suivre celle de son Précurseur.

Cette préférence manifestée par l'Orient à l'égard de la date du 7 janvier s'explique facilement soit par une certaine méfiance de la date occidentale du 25 décembre, soit surtout par le rôle prépondérant joué par le Précurseur dans la préparation immédiate, puis dans la Manifestation publique du Sauveur sur le Jourdain. On sait que la fête de l'Epiphanie, en Orient, célèbre avant tout le baptême du Christ, rehaussé par le témoignage de Dieu le Père, et celui de saint Jean en faveur de la divinité du Messie et de sa mission rédemptrice. L'office tout entier, la liturgie, la cérémonie de la bénédiction des eaux, ramènent fréquemment la figure du Baptiste au premier plan, et expliquent ce lendemain de fête qui lui est réservé.

---

5. « Ces deux fêtes sont incontestablement d'origine occidentale célébrées à partir du IVe siècle. La différence d'un jour provient des calculs anciens des calendes... » Duchesne : *Origines du culte chrétien*, 5e édition, p. 287.

6. Duchesne, *l. c.*, p. 286. « Cette fête ne fut pas totalement ignorée en Occident. Dans le calendrier de l'évêque de Tours, Perpetuus († 490), le Natale de saint Jean est maintenu au mois de janvier, et la fête de juin est maintenue aussi, mais comme anniversaire de la *passio* du saint ».

Après avoir célébré la grande « lumière qui illumine tout homme venant en ce monde »[7] il était juste de ménager un petit souvenir à celui qui fut « un flambeau ardent et lumineux, *Ille enim erat lucerna ardens et lucens* », selon le propre témoignage du Sauveur[8]. Nous avons, dans les liturgies orientales, d'autres exemples : au lendemain de Noël, félicitations à la Mère de Dieu, au lendemain de la Nativité de la Vierge, la mémoire de ses parents Joachim et Anne, etc.

Faut-il chercher l'origine de cette fête du précurseur à l'endroit même où s'est exercé son ministère de pénitence ? Nous n'hésitons pas à l'affirmer, bien que les preuves fassent encore défaut. Si l'influence considérable des Lieux Saints sur la formation du culte chrétien en est une présomption suffisante, l'unanimité des Eglises Orientales ne l'est pas moins. Et nous savons déjà par maints exemples que la Palestine se trouve à l'origine de cette unanimité.

Dès l'année 385 la pélerine Ethérie témoigne de la vénération dont était l'objet un bassin où saint Jean aurait baptisé, et que la pieuse pélerine des Lieux Saints situe au milieu d'un jardin qu'on appelait « verger de saint Jean », à Aenon près de Salem, sur les bords du Jourdain.

En 550, le pélerin Théodose écrit qu' « au lieu où le Seigneur fut baptisé s'élève une colonne de marbre, dans laquelle il y a une croix de fer, là se trouve une église de saint Jean-Baptiste, construite par l'empereur Anastase » († 518)[9].

Pour en revenir à l'Eglise syrienne nous dirons simplement que, aussi haut que nous pouvons remonter, tous

---

7. *Jean, I :* 9.

8. *Jean, V :* 35.

9. *Itinera Hierosolymitana,* Edit. GEYER 56. Art. *Jean-Baptiste,* col. 2177.

les martyrologes et collections liturgiques portent unanimement cette fête, sans en excepter le plus ancien, celui d'Edesse, daté de 411 [10].

L'auteur anonyme d'une chronique civile et écclésiastique éditée par le patriarche E. Raḥmâni rapporte que l'évêque d'Edesse, Nonnus († 470), édifia un très beau sanctuaire à l'ouest de la ville en l'honneur du saint Précurseur [11]. Cette relation est confirmée par la chronique d'Edesse [12] et par la biographie de Nonnus donnée par Assemani dans sa *Bibliotheca Orientalis* [13].

Quant au titre de cette fête nous avons pu relever une très grande variété dans les manuscrits. Les plus anciens documents, tel que l'Ochtoéchos de Sévère d'Antioche, parlent tout simplement de la mémoire de saint Jean [17], alors que les plus récents ont tous admis la désignation grecque, et qui a prévalu définitivement dans l'édition de Mossoul [15].

Cependant le titre le plus fréquent autour du premier millénaire et jusqu'au XVIe siècle, c'est celui de décollation [16]. D'autres documents, par une sorte de compro-

---

10. Mgr L. Duchesne : *Origines du culte chrétien*, p. 287, note 2 ; *DACL*,.

11. *Itinera Hiérosol*, p. 145.

12. *Chronicon civile et ecclesiasticum*, Charfet, 1904, p. 106.

13. Edition *Assemani* : *Bibliotheca Orientalis* 1, 405 ; et p. 257.

14. Brit. Mus. Add. 17.134, Edit. *Patr. Orien.* VI, VII, XII, et le calendrier de Jacques d'Edesse, *Pat. Orient.* X.

15. Manuscrit Syr. de Charfet, 2/1, 5/14 ; brit. mus. addi. 12.146 Cata. p. 260 ; BB, 15, 16, 28.

16. Br. Mus. Add. 14,505, du XIIe siècle, édité par Nau, dans *Pat. Or.* X.

mis, insèrent les deux appellations de *congratulations* et de *décollation* de saint Jean[17].

Un coup d'œil rapide sur le contenu de l'office canonial nous permettra de mesurer la considération exceptionnelle et la profonde vénération vouées par l'Eglise syrienne à saint Jean-Baptiste.

De nombreux passages mettent en parallèle les deux naissances miraculeuses de Jésus et de Jean ; l'un d'une vierge, l'autre d'une stérile.

A travers les flots de louanges que prodigue notre liturgie au Baptiste on éprouve un véritable embarras pour arrêter son choix sur un spécimen caractéristique. Ce Sedro des secondes nocturnes semble synthétiser le thème de toute la prière canoniale.

> Seigneur Jésus qui nous avez procuré la grâce et l'honneur de célébrer cette fête solennelle de votre Précurseur, dont vous avez dit : « Qu'il ne s'est point levé parmi les enfants de la femme de plus grand que lui »... C'est lui en effet en qui nous voyons la réalisation et le couronnement de tous les prophètes :
>
> De Moïse, dis-je, car il vit Dieu, non à travers les voiles du mystère, mais ouvertement ;
>
> De Josué ; il montra le passage, non du Jourdain, mais à une bonne conduite ;
>
> De Gédéon ; il se choisit des guerriers par l'eau, non pas contre la chair et le sang, mais contre les mauvais esprits ;
>
> De Samuel ; il oignit, non le roi David, mais baptisa le Seigneur de David ;
>
> De David ; il ne fut point persécuté par Saül, mais fut tué par Hérode ;

---

17. Vêpres du vendredi, Office férial, édition Tappouni, p. 342.

D'Elie ; il fut nourri, non par un corbeau, mais de sauterelles et de miel sauvage ;

De Joseph ; il fut tenté, non par la femme du Putiphar, mais par Hérodiade ;

D'Elisée ; il multiplia, non pas l'huile, mais ceux qui s'en font oindre ;

D'Isaïe ; il ne se contenta pas de prédire : « voici que la vierge concevra un enfant », mais qui déclara en réalité : « voici qu'elle a conçu et a enfanté l'agneau de Dieu qui porte les péchés du monde ».

Jean TOMAJEAN.

LA LETTRE
DE PHILOXÈNE DE MABBOUG
A UN SUPÉRIEUR DE MONASTÈRE
SUR LA VIE MONASTIQUE

Introduction

L'*Orient Syrien* a déjà publié quelques lettres inédites de Philoxène de Mabboug [1]. Si l'on consulte la liste dressée par le Père Ortiz de Urbina dans sa *Patrologia syriaca,* p. 149, il n'en resterait plus à éditer que trois : le N° 8 *Lettre à Patrice d'Edesse,* dont le P. Lavenant termine l'édition pour la *P. O. ;* le N° 14 *Lettre à un disciple,* publiée dans ce même numéro pp. 243-254 ; et enfin le N° 11 « *Ad quemdam archimandritam de vita monastica* ».

C'est cette lettre, dont nous publierons de larges extraits, que nous voudrions présenter ici. Elle est en effet, nous semble-t-il, d'une certaine importance, si l'on examine successivement : 1° Le sujet et les titres des manuscrits ; 2° Le nombre et la longueur de ces manuscrits ; 3° Les indications nouvelles que nous y trouvons.

Nous commençons, comme il convient, par les titres. Il est fréquent que les titres que donnent les différents copistes à un ouvrage, à une lettre qu'ils transcrivent, ne soient pas absolument identiques. Chacun de ces copistes se plaît à ajouter au simple titre une touche personnelle. Et cette touche est fortement accusée dans les titres que

---

1. N° 12 : Lettre à un avocat devenu moine tenté par Satan, L'*O.S.* 18 (V, 2) 1960, pp. 183-196 ; n° 15 : Lettre à un Juif converti, engagé dans la vie parfaite, L'*O.S.* 21 (VI, 1), 1961, pp. 41-50.

nous livrent les différents manuscrits contenant la lettre de Philoxène sur la vie monastique.



Voici par exemple le titre le plus développé, tel qu'on peut le lire dans le ms. du British Museum Add. 17.262 :

> « Lettre que saint Mar Philoxène envoya à l'un de ses amis supérieurs au désert : sur les débuts après la sortie du monde, l'obéissance au monastère, le séjour en cellule, le silence et la solitude, les combats et les révélations, les tribulations et les joies qui adviennent à ceux qui vivent dans le silence. La lettre est divisée en trois chapitres conformément aux trois étapes. Comprends ».

Un autre manuscrit de Londres, l'Add. 14.728 donne à cette lettre un titre beaucoup plus bref, que voici :

> « Lettre que Philoxène écrivit à l'un de ses disciples, sur la sortie du monde, sur les exercices au monastère, sur le silence et le séjour en cellule ».

Si l'on compare ces deux titres, on remarque d'abord que le second est plus clair dans sa brièveté, en distinguant trois parties : la sortie du monde ; la vie au monastère avec ses travaux (*fulḥono*) ; et le séjour en cellule dont l'exercice principal est le silence. Le premier titre énumère, certes, lui aussi ces trois divisions, mais avec des additions, sur l'attitude à garder au monastère, à savoir l'obéissance, et sur les événements qui y surviennent : combats, révélations, qui provoquent, chez celui qui en est l'objet, tribulations ou joies.

Mais il y a surtout, dans le titre plus développé, une dernière phrase qui attire l'attention : « *la lettre est divisée en trois chapitres conformément aux trois étapes. Comprends* ». Il s'agit, en effet, de comprendre : quelles sont ces trois étapes ? quelle est même la première ? La lettre n'en dit rien au début ; et ce n'est que lorsque le sujet est bien avancé que, par allusion et sans explication, Philoxène nous parle tout à coup de l'exercice de « *l'étape corporelle* » ; puis de « *l'étape psychique* », où est accordé un certain don des larmes différent de celui

dont il est parlé à la fin de la lettre ; et encore, un peu plus loin : « Quant à vous, mes chers débutants (on pourrait traduire : *novices*), qui vous exercez dans le monastère *à l'étape corporelle*, etc... » et plus loin encore : « la pureté (*daḵyûṯo*) qui est le sommet de *l'étape corporelle* ».

Voici donc, nommées seulement, mais non expliquées, deux étapes ; la troisième ne va apparaître que bien plus tard, au sujet des erreurs du guide s'imaginant le novice beaucoup plus avancé qu'il ne l'est en réalité, et lui disant : « il y a beau temps que tu es arrivé à *l'étape pneumatique* ».

Enfin les dernières pages donnent clairement la division que l'on avait vainement cherchée dans le titre ou dans l'introduction de la lettre :

> Fin de la lettre de saint Philoxène, qui est divisée en trois sections sur les trois étapes.

Il s'agit donc d'une division *tripartite* de la vie monastique, mais qui n'est pas celle qui nous est familière. On connaît, en effet, la division qui, au cours de cette marche vers la perfection, désigne les sujets qui se transforment : on a ainsi les *commençants*, les *progressants*, et les *parfaits ;* ou bien la division qui envisage l'état du sujet transformé : *purification, illumination, perfection* ou *union :* c'est la division du Pseudo-Denys ; ou bien encore les exercices qui assurent cette transformation : « *praxis* », *contemplation naturelle, vision divine*, selon la division d'Origène et d'Evagre ; ou enfin l'attitude générale de l'homme vis-à-vis de Dieu au cours de cette transformation : *esclaves, fidèles serviteurs, enfants de Dieu.*

Mais, chez Philoxène de Mabboug, il s'agit de l'ancienne division déjà esquissée par saint Paul, où l'on distingue dans l'homme trois éléments : le corps, l'âme et l'esprit, en grec *soma, psyché, pneuma.* Si, dans la poursuite de la vie parfaite, c'est l'un de ces éléments qui domine et qui agit, on aura, parmi les gens qui tendent à la perfection, les *somatikoi, les psychikoi* et les *pneumatikoi.* Or c'est là une division qui est spécifiquement *syrienne,* et non pas grecque, et dont le hérault principal est Jean le Solitaire, que le R. P. I. Hausherr nous a ré-

vélé en 1939 [2]. Il serait trop long de rappeler ici ce que l'auteur a établi dans ce volume. Il y a démontré que cette division tripartite, ne se retrouve en ce sens particulier que chez les Syriens. Parmi eux, citons notamment : Isaïe, Philoxène de Mabboug, Isaac de Ninive, Dadišo' Katraya, 'Abdišo' Ḥazzaya, Grégoire de Chypre et Behišo' Kamoulaya, ce dernier cité d'après un manuscrit inédit de A. Rücker.

Dans cette lettre de Philoxène sur la vie monastique, cette division tripartite de la marche ascendante vers la perfection est indiquée par un mot abstrait *m^ešuḥto*, correspondant probablement au grec *taxis* ou *metron*. Il est souvent traduit par *degré*. Mais, comme il s'agit « de sortir à la recherche du chemin de la vie tracé par Notre-Seigneur », nous inclinons à le traduire par *étape*. Isaac de Ninive, un autre auteur syrien, contemporain de Philoxène, emploie pour ces trois divisions le mot *dûboro* [3], que J. B. Chabot traduit par opération. Rücker, de son côté, traduit en allemand par *Stufe, Stadium, Grad*. Ce mot abstrait *m^ešuḥto, étape*, est construit avec le mot abstrait des trois catégories indiquées ci-dessus, à la façon habituelle au syriaque qui préfère cette tournure à un simple adjectif, et l'on a ainsi : *m^ešuḥto d^efağronûto, m^ešuḥto d^enafšonûto, m^ešuḥto d^erûḥonûto*, que l'on pourrait traduire : l'étape corporelle, l'étape psychique, l'étape pneumatique [4].

Il nous reste à dire en quoi consistent ces trois étapes de la vie monastique : dans la première, on se garde des

2. *Orientalia Christiana Analecta*, 120 (1939), Rome.

3. J.-B. Chabot : *De sancti Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina*, 1892, p. 74.

4. Cette division tripartite se retrouve même dans les prières. Mgr Khouri-Sarkis a relevé, dans un recueil de règles pour les moines que prépare le professeur Vööbus, le canon arabe 21 : « Il y a des prières de trois sortes : la *somatique*, la *psychique* et la *pneumatique*. La *somatique* est comme la prière d'Abraham pour que Dieu lui donne un fils ; de même celle d'Isaac. La *psychique* serait comme celle d'Elie qui priait pour que les ennemis de Dieu périssent. La *pneumatique* est celle de celui qui prie pour les méchants afin que Dieu leur fasse miséricorde, leur pardonne et les fasse revenir à la vérité ».

fautes extérieures, mais on n'arrive pas à dominer les pensées mauvaises. Dans la deuxième, on lutte avec vigueur contre ces pensées et les tentations des démons, afin de parvenir à la *dakyûto* ou purification des pensées. Dans la troisième, les fautes extérieures et intérieures surmontées, on obtient la *šafyûto* ou intégrité, qui permet de recevoir les dons divins et de goûter par révélation les mystères de Dieu.

Tel est, en résumé, le plan général de Philoxène dans sa *Lettre sur la vie monastique*. Disons maintenant quelques mots des différents manuscrits qui nous l'ont transmise, et essayons de trouver l'explication de leurs divergences.

***

De cette lettre, on connaît [5] trois manuscrits en Angleterre, deux à Berlin, et un près de Mossoul, à Notre-Dame des Semences d'Alqoš. Le manuscrit d'Alqoš n'étant pas accessible, nous n'étudierons que les manuscrits de Cambridge, de Berlin et du British Museum [6].

a) Le manuscrit de la bibliothèque de l'Université de Cambridge Add. 1999, (W. Wright, *A Catalogue*... I, p. 469) contient cette lettre, du folio 132r° au folio 157v°. Il est écrit sur papier, en serṭo et daté de 1573. L'auteur du catalogue a noté sa parenté avec le ms. du British Museum Add. 17.262, fol. 42r° ; et nous avons constaté qu'ils sont — à peu de choses près — identiques.

b) A Berlin, on trouve deux manuscrits de cette lettre :

Le Berlin 199 (ancien Sachau 111), que nous appellerons S^1. Il a été écrit avant 1379 (cf. Sachau, *Verzeichniss*... p. 648 n° 4). Notre lettre est transcrite du folio 21r° au folio 63v° : ... « über die drei Stufen (des Möns-

5. A. Baumstark : *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 142, n. 11, où il faut lire « Add. *17.262* », et non pas 17.282 ; et, plus loin, « Sachau *202* » et non pas 262.

6. Nous remercions l'Institut de Recherche et d'Histoire des textes d'avoir bien voulu nous procurer les microfilms des mss. syriaques de Berlin et de Cambridge.

chslebens), identisch mit n° 200 n° 3 ». Le début manquant, le titre est pris à la fin, au folio 63v°. Ce manuscrit présente de nombreuses lacunes : plus de dix folios manquent. Nos divisions ne sont indiquées que dans le corps de la lettre : folio 56r° : « Comment l'âme commence à entrer dans l'*étape psychique* dans la vie monastique en cellule » ; et, folio 60r° : « parlons maintenant, ô notre frère, de l'*étape pneumatique* et de l'entrée dans la perfection et de l'arrivée à l'amour accompli tout à fait parfait ».

c) L'autre est le Berlin 200, que nous appellerons S^2 (ancien Sachau 202). Il est du XV[e] ou du XVI[e] siècle. (Cf. Sachau, *Verzeichniss...* p. 655, n° 3). Notre lettre commence au folio 24v° pour finir au 76r°. Il ne comporte qu'une lacune entre le folio 30 et le folio 31, mais plusieurs folios sont intervertis.

d) A Londres, le ms. Add. 17.262, du XII[e] siècle (Wright, *Catalogue*, p. 868, 5 (et non pas 6) : « Letter of Philoxenius of Mabbug to a friend, on the duties of the ascetic life » contient cette lettre, du folio 42r° au 71v°.

e) Mais il existe un autre manuscrit du British Museum, non signalé par Baumstark, et qui contient aussi cette lettre ; c'est le ms. Add. 14.728 du XII[e] ou XIII[e] siècle, du folio 76v° au 125v° (Wright, *l. c.* p. 876). Nous en avons donné plus haut le titre, qui est plus court que celui du ms. précédemment cité. Le colophon porte : *minro datᶜloṯ mušḥôṯo,* que Wright traduit : « on the three grades (of holiness) ».

Or, ce second manuscrit est beaucoup plus étendu que le premier ; pour en donner une idée précise, la copie du premier, que nous appellerons W^1 comporte 116 pages ; tandis que la copie du second, ou W^2, en comporte 170.

En résumé, parmi ces 5, les manuscrits C (Cambridge), S^1 et S^2 (Berlin), W^1 (British Museum) se recouvrent à peu de chose près, et ne présentent entre eux que des différences de détail, utiles d'ailleurs à recueillir.

On note, au contraire, une assez grande divergence entre le groupe de ces quatre manuscrits sensiblement parallèles, d'une part, et le ms. du British Museum W^2, d'autre part. Ce dernier est beaucoup plus long que les trois précédents, puisqu'il les dépasse de près d'un tiers.

Etudions ces divergences qui vont nous amener à une découverte intéressante.

Notre version longue débute par une amplification (pages 1 à 5 de la copie) dont les autres manuscrits ne mentionnent que quinze lignes sur soixante-dix. C'est une sorte d'introduction sous forme de comparaison, développant la parabole de la perle précieuse, (si bien faite pour être comprise des Syriens, qui ont toujours excellé dans l'art du commerce), pour féliciter son correspondant de chercher le maximum de profits spirituels avec le minimum de frais.

Il nous a paru utile de traduire cette amplification qui n'est pas dénuée d'intérêt.

1 « Il est de tradition, ô notre bien-aimé frère spirituel, chez les commerçants avisés qui sont rompus dans l'art du négoce, lorsque leur commerce leur rapporte des gains multiples, que, pour éviter que le grand poids des soucis du commerce ne les accable, et, par suite, que leur esprit ne soit perturbé par le calcul de leurs comptes, ce qui causerait une perte pour leurs bourses (*litt.* pour les cordons de leurs bourses), ils renoncent au grand poids des affaires secondaires du négoce et se concentrent pour chaque affaire sur l'essentiel, restreint en quantité, mais de profits considérables ; comme la perle qu'on appelle *shomarworid* (perle royale), petite quant à la dimension, mais, pour sa valeur commerciale, d'un profit plusieurs fois double.

2 De même que le Christ a dit : « *Le royaume des cieux ressemble à un négociant qui recherchait de nombreuses perles : en ayant trouvé une de grand prix, il alla vendre tout ce qu'il avait et l'acheta*[7] », à mon tour, ô bien-aimé ami de mon âme, en regardant de tous côtés, je me suis aperçu que c'était à cela que visait le but de ta pensée, que la richesse de ton commerce te rapporte plusieurs fois au double. Comme un commerçant avisé, tu m'as demandé quelque chose, restreint quant à sa quantité, mais grand quant au profit. Tu m'as dit : Ecris-moi par lettre brièvement sur ces matières, à savoir sur le silence et le séjour en cellule, sur les tentations qui surviennent à ceux qui s'exercent (*folûḥé*) dans le silence, et sur la visite de la grâce qui leur est donnée par la miséricorde de Notre Seigneur, ainsi

7. *Matth.*, *13* : 45.

que d'autres matières indiquées par toi, ô bien-aimé de mon âme, pour que je les décrive brièvement.

3 Mais, sache bien, ô notre frère, que nous ne parlerons pas de ces sujets d'une façon particulière, mais d'une façon générale. Comme c'est le sujet central de ces chapitres relatifs à la science du livre premier, il a été longuement traité par nous du silence, du séjour laborieux en cellule, et aussi des tentations qui accompagnent les moines (*'iḥîdoyé*) s'exerçant sur ce chemin de la vertu ; des visites de la grâce qui leur adviennent au cours de l'observance d'un silence continuel. Quant aux étapes (*mušḥôṯo*) aux divisions et aux puissances de l'âme, nous n'en avons que trop parlé dans le dit livre des Centuries (*rîšè*). Au sujet du changement des motions (*zaw'è*) dans l'intellect (*hawno*), [en passant] de la *corporalité* à la *psychicité,* et de la *psychicité* à la *pneumaticité,* nous en avons parlé suffisamment dans la seconde section du premier livre, comme le Saint-Esprit nous l'a inspiré.

4 Comme je le pense, ô mon frère bien-aimé, nous n'avons rien négligé de ce qui sied au négoce divin et au discours destiné (?) aux âmes purifiées, que nous n'en ayons traité dans les deux premières sections, et dans le commentaire des Centuries du Bienheureux Mar Evagre, celui qui, grâce à l'Esprit, a été élucidé (*etnahar*) par notre entremise, comme la piété qui est en toi en est instruite. Mais comme tu nous as demandé cette entreprise, restreinte quant à son étendue, mais riche en profits ; puisque tu me dis qu'il a été traité de ces sujets d'une façon voilée (*bamᵉḥafiûṯo*), dans ce premier ouvrage, et que personne n'en pouvait tirer profit, si ce n'est les seuls gnostiques (*yadû'tonè*), les faibles restant en dehors de la porte du Saint des Saints, tu m'as prié, ô ami de la vertu, d'exposer ces sujets brièvement dans une lettre, en raison du profit qui pourrait en découler pour toutes les étapes.

De cet extrait nous pouvons tirer trois conclusions :

1°) Philoxène avait écrit un ouvrage important (« il a été *longuement* traité par nous ») sur la vie monastique, dont le livre premier comportait deux parties : une première, traitant de la vie en cellule avec ses exercices, ses tentations et ses grâces, mais parlant aussi des *étapes*, des divisions et des puissances de l'âme ; une deuxième partie, traitant des différentes manières dont se comporte l'intellect dans les trois *étapes* de la vie monastique que

Philoxène nomme *étape corporelle, étape psychique* et *étape pneumatique*.

2°) Philoxène avait encore écrit un *commentaire des Centuries du Bienheureux Mar Evagre*. On pourrait hésiter pour la traduction du mot *fûšoqo* qui peut signifier ou *traduction* ou *commentaire*, mais la fin de la phrase où il est dit qu'Evagre *etnahar*, c'est-à-dire : a été élucidé, mis en lumière, suppose une explication des sentences, car l'on sait qu'une simple traduction est tout à fait insuffisante pour faire comprendre les énigmes d'Evagre (cf. *P.O.* t. 28, f. 1, *Les six centuries*, par A. Guillaumont).

Or c'est là une chose toute nouvelle : jusqu'ici on ne connaissait, comme commentaires d'Evagre, chez les Syriens, que celui de Babaï, du VIIe siècle, et celui de Denys bar Ṣalîbi, du XIIe siècle, ceux de Jacques de Saroug et de Joseph Ḥazzaya étant perdus et n'ayant peut-être même jamais existé.

3°) Philoxène, dans cette lettre, pour répondre au désir de son destinataire, entend parler *en clair*, et non pas en clair-obscur pour les seuls initiés, *gnôstikoi*, *yaduʿtonè* ; il veut parler pour tous, même pour « les faibles qui étaient obligés de rester à la porte du Saint des Saints » ; afin que *tous*, quel que soit leur degré d'avancement dans la vie monastique, puissent tirer profit de cet exposé.

Mais avant de traiter des degrés ou des étapes plus élevées sur lesquelles le destinataire est friand d'explications claires, Philoxène entend montrer le chemin unique à suivre pour y parvenir, car on ne peut pas enjamber les étapes : il faut établir une base sûre, et, bien que son destinataire ne le lui ait pas demandé, Philoxène va traiter des débuts de toute vie monastique, si bien que nous aurons, dans une seule et même lettre, toutes les étapes de la vie parfaite, ce qui donne encore plus de prix à ce document.

***

Indiquons enfin le plan de la lettre, en spécifiant que ce canevas n'est pas rigoureux, que l'auteur revient en arrière, anticipe, recommence : c'est une lettre, une conversation, à l'orientale.

Introduction.

Première partie. Sur la sortie du Monde et la vie en communauté, figurées par la sortie d'Egypte et la marche au désert. Cette pensée de quitter le monde a trois sources : notre nature première, notre bonne volonté, les inspirations de notre ange gardien. Celui-ci suggère la pensée des fins dernières, le regret des péchés, l'aversion pour le monde et ses richesses, et le désir de répondre à l'appel de Notre-Seigneur, comme tant d'autres. — Le démon, au contraire, vante les avantages du monde, même pour y faire du bien : les grands patriarches sont restés dans le monde ; et puis le chemin de la croix est trop dur.

Pour vaincre les tentations de murmures contre les chefs, tentations qui rappellent celles du Peuple au désert contre Moïse, il faut regarder le Christ en croix, de même qu'au désert, on regardait le serpent d'airain. Après les épreuves, Dieu récompensera par des lumières, la joie, et les « larmes de la première ferveur encore trouble ». De crainte des illusions, consulter un guide expérimenté : qu'il soit prudent et modéré, il porte de graves responsabilités. Quant au novice, qu'il soit docile : une ferveur inconsidérée est toute proche d'un déchaînement de luxure ; (exemple de Jean le Petit). Les dociles seront bénis, comme Jacob, Joseph et Caleb.

Deuxième partie. Sur le séjour en cellulle.

Il a été figuré par le passage du Jourdain, la circoncision, les combats contre les peuples occupant la terre promise.

Après avoir satisfait à toutes les épreuves concernant l'obéissance en communauté, on sera admis à habiter en cellule, au cours d'une *cérémonie* spéciale, et astreint aux obligations nouvelles : silence, solitude, jeûne modéré et progressif : les excès causent de graves maladies du corps et de l'âme. *Règlement* détaillé du solitaire : du lever jusqu'à 9 heures, de 9 à 12, de 12 à 15, de 15 h. à la nuit, où sont indiqués le temps et le sujet des prières, des

lectures, du travail ; les directives pour le repas et celles pour la nuit, qu'il convient de diviser en trois parties.

Combats à subir de la part des différents *démons* : démons de l'ennui, de la « bougeotte », du gros ventre, de la colère, de la vanité, du désespoir, avec quelques exemples. Parmi les moyens à employer pour se défendre, compter surtout sur l'ouverture à son directeur, pour discerner les signes de l' « ange de la droite » de ceux de l' « ange de la gauche ».

Troisième partie. L'Etape pneumatique

où l'on acquiert le sens spirituel des Ecritures, l'émerveillement devant la Providence de Dieu, le don des « larmes de paix, dites de la Terre Promise, ou de la deuxième ferveur » : flammes de feu, joie, souvenir de Dieu incessant, prière continuelle :

> « L'œil illuminé de l'intellect est lavé de toute tache charnelle et spirituelle. Il se regarde lui-même et se voit dans la lumière glorieuse de celui qui l'habite. Et après cette vue de lui-même, dans son intellect apparaît la vision (*theoria*) des corporels et des incorporels. Dans cette première [vision] naît, en opposition, celle du jugement et de la Providence. Et quand l'intellect a été jugé digne de l'intelligence de ces deux visions, alors l'homme est enivré, comme de vin, d'amour pour les hommes...

Après avoir indiqué comment résister aux violents combats livrés par le démon, ainsi qu'à tous ses fantômes et illusions, l'auteur explique comment l'âme parvient à la *šafyûṯo*, c'est-à-dire à cet état de pureté parfaite, à la cité de *Sion*, à la terre de vie où coule le lait et le miel. Dieu seul alors vous conduit comme saint Paul.

Conclusion.

« Il faut, mon cher, bien lire ces choses. Vois, scrute bien leur sens. Comprends que, lorsque s'achève l'apogée (*akmè*) de la première étape, c'est le début de la deuxième ; et avec l'achèvement de cet apogée (*akmè*), fais un changement dans tes exercices, afin que tu puisses cueillir les fruits de la connaissance de tes exercices. Alors tu ne seras

pas comme les *gnostiques* (*yodû'è*), qui, lorsqu'ils se sont chargés d'une règle (*qonûn*), n'en changent plus ; chaque fois qu'une (occasion) de négoce leur tombe dans les mains, ils ne suivent que leurs règles. Mais toi, ô mon frère sage, vois, d'après les jalons que nous avons posés devant toi, et à toute étape à laquelle tu parviens, commence à en pratiquer les exercices. Ainsi Notre-Seigneur te sera un guide et un directeur, jusqu'à ce que tu entres et règnes en Sion, là où il n'est plus besoin de la lumière de tes directives, en face de l'arche du Seigneur dont nous aurons invoqué la sainte miséricorde...

Nous allons donner, dans les pages qui suivent, de larges extraits de la lettre de Philoxène de Mabboug. Il nous a paru utile de les faire précéder :

a) de la traduction que nous avons adoptée pour quelques termes techniques dont l'auteur se sert fréquemment, traduction qui n'est qu'un premier essai (cf. note 50) ;

b) d'un petit « sommaire » de ce que contient cette partie de la lettre que nous publions dans le présent fascicule de *L'Orient Syrien*.

A. — *Traduction des termes techniques*

Dakyûto : pureté, purification ; voir Šafyûto.
Flaḥ : s'exercer ; folḥo : « exercitant », c'est-à-dire celui qui s'adonne aux exercices (fulḥono) du monastère.
Ḥadûto : joie, consolation.
Ḥašo : passion, souffrance (πάθος).
Hawno : Intellect.
Mad'o : entendement.
Malako da-bṭîlûto : l'ange gardien, litt. : l'ange de providence, l'ange qui prend soin.
Mešuḥto : étape (Cf. introduction).
Šafyûto : purification suprême, intégrité ; à distinguer de la Dakyûto qui n'est que la purification première des passions. Cf. § 22 [8]. Il faut avoir lu toute la lettre pour recueillir tous les éléments de ces notions complexes.

---

8. Ces notions sont longuement expliquées dans les lettres de Jean ; cf. *Orientalia Christiana Periodica, XIV* (1948), pp. 18 ss, article du R.P. Irénée Hausherr, s.j.

Šuḥlofo : alternance, variation. C'est l'état d'âme caractéristique du débutant qui passe par des crises, des vicissitudes, des sentiments variés et opposés, de désolation et de consolation, qui troublent, agitent, inquiètent son âme.

Ṭûfso (τύπος) : figure. Ce mot est employé ici indifféremment dans les deux sens ; v. g. le monde est la figure de l'Egypte ; l'Egypte est la figure du monde, etc.

Zaw'o : impulsion, mouvement (κίνησις).

B. — *Sommaire*

6-10. Appels à quitter le monde ; de la nature, de l'ange gardien, de l'Evangile.

11-14. Objections du démon : Il y a des justes dans le monde. — Qui est sûr de tenir dans la vie monastique ?

15-22. Réponse tirée de l'*Exode*, figure de la sortie du monde. Les tracas du monde empêchent de s'occuper de Dieu.

23-26. La première vertu, c'est l'humilité, dont la fille est l'obéissance. Exemples tirés de l'Exode.

27-28. La source de tous les maux est l'entêtement dans la volonté propre, les murmures contre l'autorité, comme dans l'Exode.

29-33. Pour guérir, regarder la Croix, le Christ bafoué, le Christ accueillant.

34-37. Autres vertus nécessaires : silence, pauvreté, abnégation, souvenir de Dieu, veilles ; exemples de moines.

38-40. Visites de Dieu. Aux plaies d'Egypte correspondent les larmes de la première ferveur, ambiguës d'ailleurs par nature.

41-47. Nécessité en ces débuts d'un directeur spirituel sage. Grandeur redoutable de cette fonction. Conseils à donner suivant les états.

48-54. Savoir distinguer ferveur et luxure. Exemple de Jean le Petit. Danger des supérieurs imprudents.

55-59. Récompenses pour les obéissants, tels Jacob, Joseph, Josué.

François Graffin, s. j.

Lettre de Philoxène de Mabboug à un supérieur de monastère sur la vie monastique

Traduction

Des divers appels à quitter le monde : de la nature, de l'ange gardien, de l'évangile.

6. — Les premières impulsions (*zaw'é*) pour ⌊nous⌋ faire sortir du monde, ô bien-aimé, sont les semences naturelles de bien qui ont été semées par Dieu, en nous, dans la nature de notre première création. Germant incessamment en nous, lorsqu'elle trouvent une volonté tant soit peu encline au bien, aussitôt elles donnent occasion à l'ange gardien de s'approcher de l'âme. Or, la première impulsion qu'il provoque en elle, quand il s'approche, c'est la crainte et la terreur du jugement à venir, en lui peignant devant les yeux la félicité des justes et les tourments des pécheurs.

7. — Quand l'âme se trouve dans ces deux « alternances », tantôt tourmentée par la crainte, et tantôt réveillée par la joie, alors l'ange gardien suscite en elle une autre impulsion qui la plonge encore davantage dans la peine : il la pousse vers la pénitence, c'est-à-dire qu'il représente devant l'âme toutes les fautes et les faiblesses qu'elle a commises ; et plus elle voit ses faiblesses, plus le monde devient pour elle un objet de mépris ; ainsi que toutes ses passions et ses convoitises ; et plus le monde est méprisé, plus aussi les impulsions des semences naturelles prennent de force ; et plus le feu des semences naturelles embrase les puissances de l'âme, plus se fortifie cette impulsion de l'ange [gardien], plus il la rassure sur la résurrection des morts, et plus aussi se conservent dans la mémoire de l'âme ces deux « alternances » : la première, celle des tourments ; la seconde, celle de la félicité qui aura lieu à la résurrection. Et c'est par ce souvenir que s'éveille dans l'âme elle-même l'impulsion pour faire sortir du monde.

8. — De même que les ténèbres s'évanouissent devant la lumière, ainsi disparaît l'amour du monde devant l'impulsion dont je viens de parler. Elle commence par mettre dans l'homme cette même impulsion de mépris pour les richesses et pour les biens ; alors [l'homme] donne aux pauvres [[1] aux orphelins et aux veuves * [1]] tout ce qu'il possède ; et ainsi cette impulsion s'empare à tel point de lui qu'il n'a même plus le souci du besoin quotidien, et que sans cesse il agite en lui la parole de Notre Seigneur qu'il a dite à ce jeune homme : *Si tu veux devenir parfait, va, vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres ; et prends ta croix et suis-moi*[2] ; et cette autre qu'il a dite : *Si vous m'aimez, gardez mes commandements*[3] *et ne vous inquiétez pas du lendemain, car le lendemain s'inquiétera de lui-même*[4]. Et ceci encore : *Le serviteur ne peut servir deux maîtres ; et vous ne pouvez pas servir Dieu et Mammon*[5].

9. — Par ces textes, l'ange gardien, comme avec du feu, fait brûler l'homme de tendresse et d'amour pour son Créateur. Puis, voulant le dépouiller complètement des richesses, il lui suggère l'idée de sortir au désert et d'[y] vivre avec les animaux, en lui rappelant le grand nombre de personnes qui, dans la tendresse de leur amour pour notre Seigneur, distribuèrent leurs biens et s'en allèrent au désert, où ils se nourrissaient de plantes et d'herbes des champs. Car, il n'y a personne qui, poussé par la crainte de Dieu, ne vienne à quitter le monde, sans que ces pensées ne s'agitent en lui. Si, en effet, ces impulsions ne tombaient pas dans la pensée de l'homme, il ne pourrait pas se détacher des liens du monde qui le retiennent comme avec des chaînes.

10. — En sorte que Notre Seigneur, aussi, ayant vu combien les hommes étaient attachés au monde, et combien ils étaient prisonniers de ses biens, a dit : *Combien il est difficile à ceux qui ont des biens d'entrer dans le Royaume de Dieu ! Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'au riche d'entrer dans le Royaume de*

1-1. W² add.

2. Cf. *Matth.*, *19* : 21 ; *16* :24.

3. *Jean*, *14* : 15.

4. *Matth.*, *6* : 34.

5. *Matth.*, *6*: 24.

Dieu[6] ! Notre Seigneur Jésus-Christ nous fait comprendre par ces versets que, par le moyen de ces impulsions qui tombent dans l'âme, — et dont j'ai parlé plus haut — de même que la flamme dévore et réduit à néant la paille, ainsi, par ces [impulsions], tous les liens de ce monde se détachent de l'âme, et le monde et tous ses biens apparaissent à ses yeux comme une prison de ténèbres.

Objections du démon : Il y a des justes dans le monde. Qui est sûr de tenir dans la vie monastique ?

11. — A cette phase, la pensée diabolique de l'égoïsme[7] entre en lutte avec l'homme. Autant ces pensées de repentir avaient refroidi[8] l'amour du monde dans l'âme, autant la pensée de l'égoïsme fait brûler l'âme de l'amour des choses de ce monde, en représentant aux yeux de l'homme tous les plaisirs, les biens, les jouissances, la gloire et l'empire de ce monde, comme cela fut fait envers notre Seigneur [quand], en un instant, [le démon] Lui montra tous les royaumes du monde et leur gloire. Il lui (i. e. à l'homme) représente aussi l'abjection, [9]la misère, et l'étrangeté[9] de la voie de la vie monastique, semant en lui des pensées de ce genre et lui disant : « Vois, aujourd'hui tu es grand et possesseur de nombreuses richesses ; tu as gloire et empire ; si tu veux pratiquer la justice, il t'est facile [de le faire] également dans le monde ». Et il lui rappelle les hommes justes[10] qui étaient dans le monde et qui, [cependant, y] ont pratiqué la justice : Abraham, ainsi qu'Isaac et Jacob, le grand-prêtre Melchisédech et l'héroïque Job, et David, roi et prophète. Il lui chuchote à l'oreille et lui dit :

12. — « Tous ceux-ci, n'est-ce pas dans le monde qu'ils ont pratiqué la justice ? Et dans ce même monde ils eurent gloire et puissance. Et [cependant] ils étaient en honneur auprès de Dieu.[11] Et toi, aujourd'hui, tu veux fuir ce monde qui régale ceux qui le possèdent de tous les biens ! Reste

---

6. Cf. *Marc*, *10* : 24 ss.

7. Cf. I. Hausherr, *Orientalia Christiana Analecta* (1952), n° 137.

8. Var. W² *appelé*.

9-9. W² add.

10. Var. W² *prêtres*.

donc, toi aussi, dans le monde, et conduis-toi avec justice comme ces anciens Justes qui héritèrent de ce monde et devinrent, par leur justice, les héritiers du monde nouveau [11]. Imite donc ces [justes-] là et pratique la justice, toi aussi, dans le monde, comme eux. Ne renonce pas au monde, et ne va pas te rendre un objet de risée et de raillerie aux yeux de ces hommes qui ne méritent même pas que tu leur adresses la parole. Tu irais maintenant leur servir de domestique et de valet ? Car c'est bien cela qu'exige de toi la discipline monastique ! ». [12] Et il lui suggère la crainte et dit : « Qui donc pourrait aller jusqu'au bout de ce chemin ardu de la vie monastique [12] » (*iḥîdâto*).

13. — « On ne peut parvenir à son terme que par la morts, puisque Notre Seigneur a décrété la mort de la croix à celui qui marche dans cette [voie], *car elle est ardue et étroite, et peu nombreux sont ceux qui la trouvent*, selon la parole même de Notre Seigneur [13]. Quel est le plus facile pour toi : demeurer dans le monde et pratiquer la justice comme la pratiquèrent les anciens Justes, ou bien commencer une route laborieuse sans pouvoir l'achever, et devenir ainsi un objet de risée pour ceux qui te verraient ? Mais, assieds-toi ; [rentre] en toi-même, et calcule les étapes et les dépenses de cette route ; tu l'entreprendras ensuite, comme ton Maître aussi l'a ordonné à ce sujet quand il a dit : *Quel est l'homme qui, construisant une tour, ne s'assied pas auparavant pour calculer les dépenses, afin de voir s'il a de quoi la terminer, de peur que, l'ayant commencée, et ne pouvant l'achever, il ne devienne ainsi la risée de tous les passants, qui se moqueraient en disant : cet homme a commencé et n'a pas achevé* [14].

14. — « Si tu sors du monde sans accomplir en fait l'œuvre de la vie monastique, tu recevras malédiction de la part de Dieu, comme l'a dit le prophète Jérémie : *Maudit est celui qui fait les œuvres du Seigneur avec perfidie !* [15]. Vois donc que la malédiction est placée sur celui qui com-

---

11-11. W¹ omet et résume : *Il* [*ajoute*] *encore d'autres pensées qui lui viennent à l'esprit et lui dit :*

12-12. W² B¹ B² C om.

13. Cf. *Matth.*, *7* : 13, 14.

14. Cf. *Luc*, *14* : 28.

15. *Jérémie*, *48* : 10.

mence cette route et ne l'achève pas ». Et [les démons] sèment encore d'autres pensées en disant : « Vois comme ils sont pour toi des ennemis, les gens de ta famille et de ta tribu, qui attendent ce que tu vas faire, afin de pouvoir hériter de tes champs et de tes biens ! ». Et, une fois le cœur de l'homme rempli de ces pensées, il tombe alors dans le désespoir et dans la perplexité ; une grande frayeur s'abat sur lui, et il reste indécis au milieu des doutes, ne sachant plus laquelle de ces deux décisions adopter : suivre les pensées [venues] en premier lieu, ou bien [celles qui sont venues] en second lieu.

*Réponse tirée de l'*Exode, *figure de la sortie du monde. Les tracas du monde empêchent de s'occuper de Dieu.*

15. — La sortie du monde, par l'homme, ressemble à la sortie d'Egypte des Israélites, — (car l'Egypte est considérée, selon les commentaires des Pères, comme symbole (*nišo*) du monde) —. De même que les Israélites, lorsque le bienheureux Moïse leur annonça la sortie d'Egypte, furent d'abord remplis de joie parce qu'ils allaient être affranchis de la servitude des Egyptiens, qui est la figure (*ṭufso*) des chaînes de ce monde, et de la méchanceté du pharaon, qui est la figure du Prince du Mal ; et [de même que], par la suite, la crainte et le désespoir s'emparèrent d'eux à cause des paroles du pharaon et de la servitude à laquelle ils étaient assujettis dans le dur travail de pisé et de briques auquel les forçaient les Egyptiens, parce qu'ils avaient appris que Dieu allait affranchir le peuple de son pénible esclavage,

16. — De même aussi est la sortie de ce monde. Car, lorsque l'intellect, [tel] Moïse, reçoit l'annonce de l'ange gardien, et que [celui-ci] éveille en lui ces mouvements que j'ai relatés plus haut, alors la joie règne sur cet homme. Mais quand les démons se rendent compte de ce qu'il veut faire, alors ils jettent sur lui le poids de multiples pensées, tout comme le pharaon et les Egyptiens qui, se rendant compte que les Israélites voulaient sortir d'Egypte, leur imposèrent le poids des lourdes briques, sans leur accorder de répit, comme le dit le pharaon : *Il faut que la besogne pèse sur leurs flancs afin qu'ils y pensent et ne prêtent pas attention à des paroles vaines*[16].

16. Cf. *Exode*, 5 : 9.

17. — Et une fois l'homme tombé dans l'abîme des pensées de crainte et de désespoir, alors tout à coup se meut en lui la première impulsion dont j'ai parlé, à savoir la crainte du jugement à venir. Et de même que l'ange qui passait en Egypte extermina tous les aînés des Egyptiens, de même cette impulsion (*zaw'o*) que suggère à l'homme l'ange gardien extermine aussitôt toutes les mauvaises pensées qui naissent de la pensée de l'égoïsme. Et dès lors, cet [homme] se trouve raffermi par l'ange gardien jusqu'à ce qu'il sorte du monde. De même que le bienheureux Moïse ordonna aux Israélites de ne pas emporter avec eux du levain des Egyptiens, de même ceux qui sortent du monde ne doivent pas emporter avec eux quoi que ce soit des biens de ce monde.

18. — Et de même que le pharaon et les Egyptiens n'eurent la possibilité de poursuivre les Israélites que jusqu'à la mer, de même les pensées d'égoïsme et celles que j'ai mentionnées plus haut n'ont de prise sur l'homme que jusqu'à ce qu'il ait dispersé ses biens et les ait donnés aux pauvres. Et de même que, en ce qui concerne les Israélites, tant que Moïse n'eût pas levé le bâton qu'il avait à la main, qu'il ne l'eût pas étendu au dessus de la mer, et que la mer se fût divisée, qu'elle eût livré passage à Israël et englouti les Egyptiens, la crainte du peuple du Seigneur ne se dissipa pas, de même l'homme qui a préparé sa pensée à la sortie du monde n'est pas affranchi de la crainte et des pensées de perplexité, tant qu'il ne s'est pas dépouillé de ses possessions et des biens de ce monde, soit par la sortie effective (*littér. : corporelle*), soit par la sortie en esprit ; — car il existe pour l'homme deux [genres] de sortie du monde — ; et c'est alors qu'il commence cette sainte route de la vie monastique.

19. — Car quiconque est sorti du monde n'est pas [de ce fait] affranchi des manières du monde ; beaucoup, en effet, sont sortis du monde dans leur comportement (*'eskîmo*) extérieur, mais se conduisent selon ses usages ; et c'est pourquoi j'ai dit qu'il y a deux manières de sortir du monde. Des gens sortis du monde, tu en trouveras beaucoup ; mais, qui se soient affranchis de ses mœurs, [tu en trouveras] un sur mille. C'est pourquoi aussi l'Exode d'Egypte des Israélites représente la figure (*ṭufso*) de ces deux sorties. De même que la colonne qui se tenait entre les Egyptiens et les Israélites répandait la lumière sur les Israélites, tout en couvrant de ténèbres les Egyptiens, de même l'ange gardien

répand la lumière sur l'intellect, tout en couvrant de ténèbres le Prince du Mal et toutes les pensées qu'il engendre. Car, plus les yeux de l'âme sont illuminés par la sortie du monde, plus les pensées relatives à l'égoïsme en disparaissent.

20. — Jusqu'ici s'étendent les frontières de la sortie physique (*litt. : sensible*) du monde. Mais maintenant, l'homme est sorti du monde, qui est la figure (τύπος) de l'Egypte [terre] du mal ; il est entré dans un monastère, qui est la figure des exercices (*fulḥono*) au désert, il a reçu l'humble habit de la vie monastique, délicieux séjour des étapes et figure (τύπος) de l'étape corporelle, que furent les exercices au désert. Beaucoup disent par ignorance que l'étape corporelle est la figure (τύπος) des tracas (*litt. : des exercices lassants*) du monde. Ils ne savent pas ce qu'ils disent, ni ce dont ils discutent ; car l'étape corporelle est la purification (*dakyuto*) par laquelle s'achève l'observance des commandements, qui comporte comme figure (τύπος) les exercices des Israélites au désert, et le monastère est celle (i. e. l'étape) qui s'accomplit par nous au début de notre entrée dans la pratique (*dûboro*) de la vie monastique (*iḥîdûto*).

21. — De même que celui qui n'a pas encore pris ce costume (*'eskîmo*) saint de la vie monastique n'est pas encore appelé (*iḥîdoyo*) moine , mais laïc, de même aussi celui qui n'a pas encore commencé la pratique de la vertu, on ne peut pas dire de lui qu'il a commencé l'étape corporelle. De même que, tant que les Israélites étaient en Egypte, le travail pénible [imposé par] les Egyptiens les empêchait de fixer leur regard vers Dieu, de même aussi ceux qui sont dans les tracas de ce monde n'ont pas la possibilité d'élever (*litt. : de donner*) leurs yeux et de fixer leur regard vers Dieu pour commencer l'étape corporelle, ainsi que Dieu a dit au bienheureux Moïse : *Va vers le pharaon et* [*dis-lui*] *qu'il me renvoie mon peuple afin qu'il me serve* [17].

22. — Si Dieu savait qu'en Egypte les Israélites avaient la possibilité de faire sa volonté, il n'aurait pas dit au bienheureux Moïse : « *Va, fais-moi sortir ce peuple au désert afin qu'il m'y serve* » [17]. Et s'il en est ainsi, alors le monde, lui aussi, nous laisse-t-il, par ses tracas, regarder vers Dieu et commencer les exercices de l'étape corporelle à savoir le monastère, lequel comporte cette purification (*dakyûto*), qui

17. Cf. *Exode*, 4 : 23.

est inférieure à la *šafyûṯo* ? Or, comme ta sainteté le sait, ô mon maître, nous avons établi une distinction entre la *daḵyûṯo* et la *šafyûṯo* [et nous avons montré], par de nombreux exemples, ce qu'est [cette distinction] ; nous n'en dirons donc rien de plus ici. Contre ceux qui disent que l'étape corporelle, par laquelle s'acquiert la (*daḵyûṯo*), ce sont les tracas du monde, ce que nous venons de dire suffit.

La première vertu, c'est l'humilité, suivie de sa fille, l'obéissance. Exemples tirés de l'Exode.

23. — Reprenons donc notre premier sujet et commençons par les exercices [qui eurent lieu] au désert, lequel est la figure (τύπος) des exercices qui [se font] au monastère. La première vertu que doivent posséder ceux qui reçoivent ce premier habit (*'eskîmo*), doit être l'humilité, dont est engendrée l'obéissance, laquelle est un fruit de l'Esprit, selon la parole de l'Apôtre [18] [qui dit] que d'elle naissent toutes les belles [actions]. Car l'obéissance naît de l'humilité, comme le dit le bienheureux Apôtre au sujet de Notre Seigneur : *Il s'humilia et obéit jusqu'à la mort* [19]. De même que la désobéissance d'Adam fit entrer, par son entremise, la mort et le péché dans le genre humain, de même la véritable obéissance prépare, pour celui qui la possède, toutes les douceurs et les délices spirituelles.

24. — L'obéissance est donc fille de l'humilité. Elle ne consiste pas, pour l'homme, à faire ce qui lui plaît ; mais cette véritable obéissance, qui sied à ceux qui s'adonnent aux exercices dans le monastère, consiste, pour l'homme, à retrancher toutes ses volontés propres et à faire la volonté de celui à qui il s'est confié une fois pour toutes, même quand cela ne lui plaît pas par suite des convoitises charnelles qui lui sont inhérentes. Si tu fais ce que tu aimes et que ce qui te paraît dur tu ne le fais pas, tu ne te montres pas obéissant, mais tu sers ta propre volonté. Comme modèle de la véritable obéissance, ô frère qui t'exerces dans le désert, au monastère, et qui veux hériter de la terre promise, celle qui fait couler le lait et le miel pour ses habitants,

18. Parmi les fruits de l'Esprit mentionnés *Galates*, *5* : 22, il n'est pas question de l'obéissance. Par contre, le verset *23* de la Pšiṭto mentionne l'humilité (*makîḵuṯo*), que la bible de Jérusalem et celle de Crampon rendent par « douceur ».

19. *Philip.*, *2* : 8.

[imite donc] ce que firent Josué bar Nûn, et Caleb bar Jéphoné, qui, obéissant au bienheureux Moïse, s'en allèrent, explorer suivant son ordre, la terre promise [20] et qui, à cause de leur véritable obéissance, furent les seuls héritiers de la terre promise parmi les six cent mille marcheurs sortis d'Egypte sous la direction de Moïse. Et tous les désobéissants disparurent là, dans le désert, et leurs cadavres furent dispersés [21].

25. — Vois donc, ô [frère] obéissant qui t'adonnes aux exercices dans le monastère, et qui désires être armé des prières et des bénédictions de tes frères spirituels, et sortir et séjourner dans une cellule, laquelle est la figure (τύπος) de la terre promise ; imite Josué bar Nûn, qui obéit au bienheureux Moïse, enflamma le zèle de la tribu des Lévites, et consacra leurs mains au Seigneur, chacun [s'attaquant] à son frère et à son parent, lorsqu'Israël pécha, en abandonnant le culte de Dieu, et en adorant le veau. Contemple, ô frère obéissant, cette obéissance parfaite que ne vainquit pas même l'amour naturel [des consanguins] ; mais chacun tuait, avec la lance [qu'il tenait] en main, son fils, son père et son frère, [inspiré] par cette véritable obéissance.

26. — Ecoute cette parole pleine de joie : *En ce jour, vous avez consacré vos mains au Seigneur* [22] ; et c'est pourquoi la colère du Seigneur s'est détournée de son peuple. Ainsi, toi-même, ô frère obéissant, si tu fais continuellement preuve d'une obéissance simple à l'égard de tes pères et de tes frères spirituels, au lieu de cette parole audible (*litt. : sensible*) « vous avez consacré vos mains au Seigneur », tu entendras spirituellement (*metyad'ono'it*) cette même parole qui sanctifiera (*consacrera*) ton âme par le « volètement » spirituel (*ruḥofo metyad'ono*) du Saint-Esprit.

La source de tous les maux est l'entêtement, les murmures contre l'autorité, comme dans l'Exode.

27. — De même que Coré, Dathan et Abiron, parce qu'ils avaient désobéi à Moïse, et avaient excité l'assemblée du Seigneur contre Moïse, son serviteur, la terre entrouvrit sa bouche et les avala [23], et ils devinrent [un sujet] de frayeur

20. *Nombres, 13* : 17.
21. *Nombres, 14* : 36.
22. Cf. *Exode, 32* : 29.
23. *Nombres, 16* : 32.

pour toute l'assemblée du Seigneur, de même aussi tous ceux qui commencent les exercices du monastère, et qui sont dépourvus de l'obéissance, fille de l'humilité, la terre de la gloutonnerie spirituelle (*métyaḏ'onîḻo*) ouvre sa bouche et les avale, et ils deviennent un objet de crainte et d'épouvante pour tous ceux qui s'exercent aux vertus, et qui se montrent obéissants envers leurs pères et leurs frères spirituels. Car, de tous ceux qui se font désobéissants, cette passion de la gloutonnerie et de l'égoïsme s'empare d'eux ; c'est elle, en effet, qui engendre tous les vices. De plus en plus la négligence s'empare de ceux qui n'abandonnent pas leur propre volonté à cause de Dieu. L'entêtement dans sa propre volonté est la cause de toutes les passions honteuses, comme le dit l'un des Pères ; et tout ce que notre Seigneur a en abomination s'installe dans l'âme du chicaneur et du désobéissant.

28. — La couronne de l'obéissance est double. Vois, frère obéissant ; les démons sont tellement jaloux de toi qu'ils te ramènent à l'Egypte, [terre] du mal, en semant en toi les mauvaises pensées de reproches qu'ils lancent en ton cœur contre celui à qui tu témoignes de l'obéissance, tout comme l'assemblée d'Israël adressait des reproches et murmurait contre ce grand de Dieu, le bienheureux Moïse [24], lorsqu'elle méprisait la nourriture de la manne et regrettait la nourriture immonde des Egyptiens, à savoir l'ail, les oignons, et les marmites de viande de l'Egypte. Il en sera de même avec toi pour ce qui te concerne, ô frère bien-aimé et obéissant [qui te trouves] au monastère ; les mauvaises pensées de désobéissance te feront la guerre et voudront te priver de cette joie qui naît pour toi de l'obéissance, figurée par la manne que mangèrent les Israélites dans le désert, et dont s'alimentent les âmes des vrais obéissants.

Pour guérir, regarder la croix, le Christ bafoué, le Christ accueillant.

29. — Sache et vois, ô notre frère qui t'exerces dans le désert du monastère, qu'il y a beaucoup de serpents dans le désert qui mordent la multitude de tes pensées, c'est-à-dire des injures, des médisances, des angoisses, des murmures, des disputes, des calomnies, qui sont lancés contre toi, des blâmes et des accusations de la part des dé-

---

24. *Nombres, 14* : 1 ss.

mons et de tes parents. Il te faudra supporter le poids des exercices du monastère, c'est-à-dire les serpents, dont beaucoup mordent, dans le désert du monastère, ceux qui s'y exercent. Mais si tu veux leur échapper, fais ce que faisaient les Israélites qui obéissaient à l'ordre du bienheureux Moïse : quiconque était mordu par un serpent se tenait à l'entrée de sa tente et regardait le serpent d'airain que Moïse avait dressé sur le faîte de la montagne. Et quiconque accomplissait [cet] acte d'obéissance, le regardait et était guéri du venin des serpents.

30. — Toi aussi, ô notre frère obéissant, lorsque tu te vois mordu par un des serpents que je viens d'énumérer ci-dessus, fixe le regard de ton entendement [25] et regarde Notre Seigneur Jésus-Christ suspendu à la croix à cause de son obéissance, et tu seras guéri du venin des serpents intellectuels injecté dans ton cœur, comme le dit le bienheureux apôtre. Fixe les yeux sur Jésus, *l'auteur et le consommateur de notre foi, lui qui, au lieu de la joie qu'il avait, endura la croix, et (en) méprisa l'infamie et il est assis à la droite du trône de Dieu* [26]. Tu vois qu'Il a d'abord enduré la croix, et qu'ensuite Il est monté à la gloire de la Majesté. C'est là une figure (τύπος) qu'Il nous a donnée : si tu n'endures pas les morsures des serpents venimeux, tu ne seras pas digne d'entrer dans la terre promise.

31. — Comment il te faut avoir les yeux fixés sur Lui, quand tu es mordu par les serpents, écoute-le en peu de mots : quand tu es déshonoré, fixe les yeux sur Lui : Lui aussi a été déshonoré pour toi ; Il a été traité de démon et de samaritain. Si donc on te méprise et qu'on se moque de toi, fixe les yeux sur le Sauveur des créatures : on Le bafouait, on Le giflait, on Lui crachait au visage, on Lui donnait à boire du vinaigre et du fiel, on Le frappait sur la tête avec un roseau.

Si tu es mordu par une pensée de vaine gloire, à cause de la supériorité de tes exercices, souviens-toi de la parole de Notre Seigneur qui a dit : *Quand vous aurez fait tout ce qui vous est commandé,* dites : *nous sommes des serviteurs inutiles, nous n'avons fait que ce que nous devions faire* [27].

---

25. W[1] : *Bouche le nez de ton entendement.*
26. *Hébreux, 12* : 2.
27. *Luc, 17* : 10.

32. — Si d'autre part ton frère est méprisé à tes yeux à cause de sa faiblesse, fixe les yeux sur Celui qui manifestait davantage sa sollicitude aux pécheurs, aux publicains et aux prostituées, pour les convertir *[28] à la pénitence et *[28] à sa connaissance, plutôt qu'aux justes qui n'avaient pas besoin de conversion.

Et aussi, lorsque les passions naturelles et les démons t'accablent, fixe les yeux sur Lui, étendu sur la croix, les mains et les pieds fixés par les clous, la tête inclinée sur la croix, la splendeur de son visage transformée par la pâleur de la mort. Médite donc sans cesse sur ces choses en ton cœur, et le venin des serpents s'évanouira de ton cœur. Car, par son crucifiement, Jésus est plus proche de toi que le serpent [d'airain] ne l'était des Hébreux ; car il habite ton cœur et, dans les replis secrets de ton âme, resplendit la lumière de son visage glorieux.

33. — Plus tu montreras d'obéissance dans l'exercice des vertus, plus Il montrera de beautés à ton âme, et plus la joie et l'allégresse règneront en toi. Mais, dans la mesure où tu négligeras l'exercice des vertus, la lumière de la beauté de son visage glorieux ne se révélera pas dans les replis secrets de ton cœur, et ton âme ne jouira pas de ses glorieux mystères.

Prends garde de ne pas t'obstiner dans l'entêtement d'une volonté rétive, et que ne se propage pas alors au milieu de ton cœur le venin des morsures des serpents intellectuels, et que tu ne meures de la mort intellectuelle, loin de la vraie vie, comme ceux qui moururent dans le désert parce qu'ils avaient méprisé la parole du bienheureux Moïse, et lui avaient désobéi en ne fixant pas le serpent d'airain.

Autres vertus nécessaires : silence, pauvreté, abnégation, souvenir de Dieu, veilles : exemples de moines.

34. — Avec l'humilité et l'obéissance que j'ai mentionnées ci-dessus, il faut que les frères qui s'exercent dans le monastère acquièrent aussi les vertus suivantes : le silence, la garde de la langue de tout propos détestable, un regard modeste, une démarche ordonnée, l'effacement et la simplicité dans les vêtements et les chaussures, le dénuement..., [le nécessaire] (?) pour leur couvrir le corps; suivant la parole de Notre Seigneur qui a

---

28-28. W² om.

dit : *N'acquérez point d'or ni d'argent, ni deux tuniques, mais qu'une seule vous suffise pour le besoin du corps* [29].

Et par dessus toutes choses, qu'ils aient la charité prudente [30] par laquelle, surtout, ils posséderont leurs âmes ; et ils seront délivrés de la haine et de la jalousie réciproques. C'est ce qui, après Dieu, préserva la jeunesse de la guerre d'Amalec qui voulait lutter contre Israël et faire retourner les Israëlites en Egypte.

35. — Mais armez vos âmes, ô fils bien-aimés, par le jeûne et le travail fréquent et continuel des veilles, par l'abstinence de mets variés et par l'abnégation qui est la mère des vertus. Et que votre entendement ne s'éloigne pas du tabernacle [qui est le] souvenir de Dieu, comme Husa, le serviteur de Moïse qui ne s'éloignait pas du tabernacle [31]. Lorsque Amalec lutte contre vous et ne vous laisse pas entrer dans la terre promise, le Christ, [tel] Moïse, armera votre entendement, [tel] Josué bar Nûn, de l'arme du Saint-Esprit, et vous vaincrez Amalec qui vous fait la guerre, par la force du secours des mains étendues de Moïse ; vous le ferez retourner dans la région de ses ténèbres ; et vous, passant le Jourdain, vous hériterez la cité des palmiers [Jéricho].

36. — Il faut donc, à ceux qui sont dans l'ardeur de la jeunesse et qui s'exercent dans le monastère, lequel est comme un creuset d'épreuve où sont pratiquées les vertus de l'étape corporelle, tant qu'ils sont encore dans cette période de la jeunesse, lorsqu'ils veulent se coucher, qu'ils ne s'étendent pas par terre ; mais lorsqu'ils veulent se laisser aller au sommeil, qu'ils permettent au sommeil de venir à eux pendant qu'ils sont assis, ou bien debout sur leurs pieds. Qu'ils se souviennent des privations de Mar Macaire qui, durant vingt ans, ne prit d'une façon suffisante ni pain, ni eau, ni sommeil, de sorte qu'il pouvait dire : je... (*passage illisible*) avec mesure tandis que je m'appuyais sur le mur et..., je me laissais enlever par le sommeil, et je me réveillais de même. Quelle fut la récompense du bienheureux Macaire pour cette privation pénible ? C'est qu'il devint un deuxième Dieu parmi les hommes : portant ainsi les fautes et la faiblesse humaines.

---

29. Cf. *Matthieu, 10* : 9.
30. *Harîfo.*
31. *Husa.* Il n'en est pas fait mention dans la Bible.

37. — Moi aussi je connais un frère qui, pendant les douze années au cours desquelles il s'était adonné aux exercices de l'étape corporelle, ne s'étendit jamais sur un de ses pieds, sauf pour cause de maladie et afin de ne pas atteindre la limite dangereuse (*mortelle*). Vous également, ô mes frères qui désirez acquérir la purification qui est l'achèvement [des exercices accomplis] au monastère et le fruit de l'étape corporelle, observez et pratiquez attentivement toutes les choses que j'ai dites ci-dessus. Croyez fermement et n'ayez aucun doute que si vous gardez ces observances, même pendant que vous êtes [encore] dans le monastère, Notre Seigneur fera luire dans vos cœurs la lumière de sa connaissance et vous révélera les mystères des intellections de sa science, bien que d'une [connaissance] corporelle.

Visites de Dieu : aux plaies d'Egypte correspondent les larmes de la première ferveur, ambiguës par nature.

38. — Et de même que les Israélites ont souvent été infidèles pendant les quarante années au cours desquelles ils ont parcouru le désert, bien qu'ils fussent pécheurs, Dieu ne les retrancha cependant pas de sa sollicitude, ni ne [cessa] de leur parler constamment par l'intermédiaire de son serviteur Moïse ; tantôt il leur faisait jaillir de l'eau du rocher [32] ; tantôt du ciel il leur faisait descendre de la manne [33] ; et tantôt de la mer il leur faisait monter des oiseaux [34] ; et quand ils péchaient de nouveau, Il les punissait par différentes plaies : à savoir les peuples qui leur faisaient la guerre ; les serpents brûlants [35] ; le feu qui sortait et consumait les impies [36] : tels ceux qui offrirent un feu étranger : le feu sortit de leurs encensoirs et les consuma, comme il en fut de Coré, de Dathan et d'Abiron : la terre ouvrit sa bouche et les avala ; comme le fléau qui fondit sur eux à cause du péché de Zamri, fils de Sela, que tua Phinḥas, [fils d'Eléazar], fils d'Aaron ; ainsi que les autres plaies par lesquelles Dieu les punissait dans le désert quand ils péchaient [37].

---

32. *Nombres*, 20 : 11.
33. *Exode*, *16* : 4.
34. *Exode*, *16* : 13.
35. *Nombres*, *21* : 6-9.
36. *Ibid.*, *16* : 35.
37. *Ibid.* *25* : 7.

39. — De même aussi, tous ceux qui s'adonnent à quelque exercice dans le monastère, et qui s'appliquent à l'observance des commandements que j'ai cités plus haut, l'exercice de l'étape corporelle, Dien les visite sans cesse par sa grâce, c'est-à-dire qu'Il leur donne la joie dans l'exercice de leurs travaux ; tantôt Il les réjouit par les intellections de la connaissance [de Dieu] qui se trouve dans les Ecritures ; tantôt Il les réjouit par la conviction que leurs péchés sont pardonnés ; tanôt Il leur accorde le don des larmes, sans trêve ; mais non pas ces larmes que nos Pères ont appelées *terre promise,* et qui se situent et sont données à ceux qui se trouvent à l'étape psychique, dont nous parlerons en son lieu quand nous y serons parvenus ;

40. — Mais les larmes qui sont accordées à cette étape sont celles dont parle Ammonius qui leur donne le nom de *ferveur première, trouble et agitée*[38]. Ces larmes, ô bien-aimés de mon âme, ont lieu à l'étape corporelle, avec les débutants. Elles ne durent pas longtemps chez un frère. Tantôt elles contiennent de la joie et tantôt elles se tournent en tristesse, suivant le motif qui les cause ; ou bien elles sont nées de la joie des travaux (*'amlè*) et engendrent la vaine gloire ; ou bien elles viennent du souvenir des péchés.

Un directeur spirituel est alors indispensable. Fonction redoutable. Ce qu'il doit conseiller suivant les états.

41. — Ici, à cet endroit, ô bien-aimé, un guide avisé est indispensable afin qu'il tempère la joie de cette étape par l'humilité et sa tristesse par l'espérance des promesses de la miséricorde, qui, à la suite du repentir, décrète la rémission des péchés ; car si le frère n'a pas de guide en cet endroit, ou bien les démons l'exaltent par la vaine gloire, et il se corrompt en son esprit par les images qui se présentent ; ou bien les démons le jettent dans la tristesse et le désespoir et le ramènent à l'Egypte, [terre du] mal.

42. — Quant à vous, mes chers novices, qui vous exercez dans le monastère à l'étape corporelle, que chacun d'entre vous, quand il se trouve dans l'une de ces « alternances », aille trouver son guide, s'il le sait avisé ; qu'il lui

---

38. Voir *Patr. Or.* X, p. 596, l. 5 ; XI, p. 448, l. 5.

expose la chose, afin que ce guide lui donne un bon conseil et qu'il marche en bon ordre sur ce sentier. Qu'il prenne garde alors de ne pas se détourner de ce conseil ni à droite ni à gauche et que la terre de la désobéissance n'entrouve sa bouche et ne l'avale, comme ces révoltés qui n'obéirent pas au bienheureux Moïse, et la terre entrouvrit sa bouche et les avala.

Et vous, mes frères, à qui a été confiée la direction de vos frères, voyez, lorsque vient vous trouver l'un de ceux qui se trouvent à cette étape, et qui ont été jugés dignes de cette ferveur trouble ; voyez quel conseil vous lui donnerez, de peur que par votre ignorance vous ne lui disiez quelque parole malencontreuse, et qu'à cause de votre conseil il ne retourne en cette Egypte [terre du] mal, et ne soit avalé par la terre du désespoir. Dieu demandera compte du sang de son âme à vos âmes, de même qu'il demanda compte à Achab du sang de Naboth Yizréel et répandit pour lui le sang de Jézabel[39].

43. — Mais vous, les guides, à qui ont été confiés ce ministère et la direction spirituelle, quand l'un des frères exercitants qui se trouve à cette étape vient vous trouver, s'il vous fait part de l'un de ces « états d'âme » que je viens de dire, sachez quel conseil lui donner à ce sujet : s'il se trouve en cet état de ferveur [venant] de la consolation (*litt. de la joie*), rabaissez-le[40] par l'humiliation et augmentez-lui les exercices du jeûne, de l'abstinence, des veilles de jour et de nuit, ainsi que l'humble déférence à [rendre] à chacun : qu'il prenne les devants pour saluer chacun, suivant la parole de nos pères spirituels.

44. — D'autre part, quand vous donnez aux frères ces bons conseils, apprenez-leur à cacher ce qui se passe en eux, qu'ils n'aillent pas révéler devant n'importe qui les mystères de consolation qui surviennent en eux, afin qu'ils ne soient

---

39. *I Rois*, *21* : 19.

40. Philoxène parle de *l'un* des frères exercitants et, naturellement, emploie à son sujet le singulier ; puis sa pensée se reporte, non plus à cet exercitant, mais à tous ceux qui se trouvent dans le même état que lui, et il passe instinctivement à la forme du pluriel. Nous avons conservé, dans la traduction, la forme du singulier, jusqu'à ce que le contexte nous permette d'employer le pluriel sans que le style ait à en souffrir.

pas des pierres d'achoppement pour les autres, et que, par là, ils ne soient pas à la merci du tentateur et qu'il ne les tente pas avant qu'ils n'aient reçu la force d'en haut, celle qui combat en faveur des exercitants contre les puissances adverses. Cependant, tant qu'ils demeurent dans cet état, semez dans leur cœur des paroles d'humilité, d'obéissance, d'abaissement, en même temps que de charité et de bonté, afin qu'ainsi tous ceux qui observent ces [vertus] soient gardés par la grâce de Notre Seigneur, et que tous ceux qui les méprisent reçoivent, pour châtiment de leur désobéissance, de plus grandes épreuves, et que vous, vous soyez exempts de reproches.

45. — Veillez donc à ce qu'il ne vous arrive pas que, pour des motifs déplacés, vous ne les instruisiez pas de la vérité et qu'il ne soit pas réclamé pour vous un châtiment de la part de Notre Seigneur qui a dit : *Pour toi, il te fallait verser mon argent à la banque, et moi, je serais venu et j'aurais exigé mon bien avec ses intérêts* [41]. Ceci suffit sur cet état de ferveur par le moyen de la consolation, [particulier] à cette étape.

Parlons maintenant de cette [ferveur] qui se manifeste par les larmes de la désolation. Quant un [frère] a ressenti cet état de consolation, si prolongé fût-il, alors vient ensuite cet état de souffrance : les larmes de désolation, la [souffrance] qui dessèche l'âme, la rend comme pierre. Si les jours de cet [état] n'étaient pas abrégés, aucune chair ne pourrait survivre, comme dit le Sage : « *Chez l'homme, dans l'angoisse, ses os se dessèchent* [42] ».

46. — Pour vous, guides des frères, si un frère en exercice se trouve en cet état de larmes de désolation et vient vous trouver, voyez quel conseil vous lui donnerez à ce sujet ; car, si cet état durait longtemps chez l'exercitant, il le conduirait au désespoir. Mais il faut que nous, qui avons été jugés dignes de la direction des frères, nous donnions de bons conseils à celui qui les demande ; c'est à dire que nous semions, dans les cœurs de nos frères qui viennent à nous à ce sujet, l'espérance du repentir et des promesses que Notre Seigneur a faites en son Evangile sur la rémission

---

41. Littér.: sur la table (des changeurs). Cf. *Matthieu*, *25* : 27.
42. *Prov.*, *17* : 22.

des péchés : Même si l'homme pèche soixante-dix fois sept fois dans [le courant d'] une journée, Dieu, dans sa miséricorde, sur une seule pensée de repentir dans l'âme, lui[42b] pardonne. Remplissez leurs cœurs de consolations en [leur rappelant] les promesses de Dieu relatives à la conversion des pécheurs et les serments qu'il a jurés par [la bouche du] bienheureux Ezéchiel : « *Je ne prends point plaisir à la mort de celui qui meurt et [qui est] pécheur, mais qu'il se convertisse de son iniquité et qu'il vive*[43].

47. — Car, après cet état de désolation, la visite de la grâce se produit dans l'âme ; c'est-à-dire que le feu de l'amour de Dieu brûle dans le cœur de l'homme, et que, la nuit aussi bien que le jour, il cloue son âme aux travaux des vertus ; je veux dire : le jeûne, le prosternement continuel devant la croix. Et dans ce feu de l'amour des travaux, on en vient à vouloir être au-dessus des [contingences] naturelles du corps.

Quant à vous, ô frères guides, imposez-leur des règlements (*qonûné*) de vie (*dûbôré*) avec ordre et modération, de peur que, leur nombre augmentant trop, la ferveur de leur amour ne se relâche. Rappelez-leur les Israélites : celui qui transgressait le commandement de Moïse et ramassait pour lui trop de manne dans le désert, cette manne pourrissait et se transformait en vers ; mais celui qui observait la parole de la bouche du Seigneur qui lui avait été proclamée par le bienheureux Moïse, n'en ramassait que pour le besoin d'un jour et s'en nourrissait.

Savoir distinguer ferveur et luxure. Exemple de Jean le Petit. Danger des supérieurs imprudents.

48. — Ainsi, vous aussi, mes frères obéissants qui militez en cette armée spirituelle, gardez la parole de la bouche du Seigneur qui vous est adressée par vos pères spirituels, et ne transgressez pas leurs commandements en accumulant pour vous des travaux excessifs, et en pourrissant votre âme par les passions de la vaine gloire ; mais tout ce que vous dit le guide à qui vous avez confié vos âmes, croyez-y comme si vous l'entendiez de la bouche du Seigneur et vous serez aidés par la grâce de Dieu.

42b. Voir note 40.
43. Cf. *Ezéchiel*, *18* : 32.

49. — Cette première ferveur de consolation qui est trouble et agitée est liée aussi avec la passion de la luxure. Comment ? Il est nécessaire de le dire. Quand cet état de ferveur se produit chez un exercitant, s'il n'a pas de guide sage et si cet état dure chez lui longtemps, si [l'exercitant] reçoit des pensées de vaine gloire, et si le discernement de son intellect est aveuglé ; alors cette ferveur pour l'amour des vertus se changera en ferveur du désir de luxure. Dès lors, le cœur de l'exercitant brûlera comme par un feu, parce que la passion de la luxure se cache sous une [fausse] apparence : elle ne se montre point ouvertement, parce que le désir est mêlé au désir, la ferveur à la ferveur, l'amour à l'amour ; et l'exercitant ne sait pas distinguer entre l'amour des travaux et cet amour différent qui se cache sous l'apparence de la vertu ; l'âme est jetée dans les tempêtes de l'agitation, et elle ne sait plus discerner pour elle : c'est pour cela que cette ferveur est appelée « trouble et agitée ».

50. — Oh qu'il est malaisé de faire le point en pareille [contingence] ! C'est ici qu'est mise à l'épreuve la science du sage expérimenté. J'ai vu bien des gens qui se croyaient expérimentés et sages, mais qui, en de telles circonstances, trébuchèrent lamentablement et tombèrent d'une chute dont on ne se relève pas. Par [la faute de] leur ignorance, ils perdirent également les âmes d'un grand nombre [les écartant] de la vraie voie, pour n'avoir pas su distinguer entre le vrai et le faux. Chaque fois que venait auprès d'eux l'un des exercitants se trouvant en cet état de ferveur, comme ils ne savaient pas discerner le chemin qu'il suivait [44], ils l'exaltèrent et l'enflèrent de vaine gloire en lui disant : il y a beau temps que tu es arrivé à l'étape pneumatique ; ou bien ils le plongèrent dans l'abîme du désespoir en lui disant : Tu es trompé par les démons, et cette ferveur et cet enthousiasme pour les travaux viennent des démons.

51. — Combien de fois, en effet, par suite de l'ardeur de l'enthousiasme de ces deux états que la ferveur [provoque], un épanchement séminal se produit, même chez le frère dans le sommeil, la nuit, sans qu'il y ait souvenir d'avoir subi une attaque de la luxure. C'est ce dont témoigne l'un des saints Pères qui dit : « La porte par laquelle entrent

---

44. Littér. : *Devant lui.*
45. Leçon de W^2 et S^1 ; W^1 et S^2 lisent : *Pères.*

ceux qui ont le désir de la purification, c'est la flambée du désir de la luxure sans subir d'attaque. Qui peut y suffire, y suffise ! ». Et ce saint veut dire par cette parole : si le guide possède le discernement pour discerner entre désir et désir, par cette ferveur, les exercitants parviendront à la purification (*dakyûto*), qui est la perfection de *l'étape corporelle*.

52. — C'est dans cette même ferveur qu'est donné à l'intellect lui-même de se voir lui-même ; c'est pourquoi ce véritable connaisseur dit : « Cette ferveur est la porte par laquelle les exercitants entrent dans la purification », en montrant que ce n'est pas le premier venu qui peut discerner cet endroit, par ces mots : « Que celui qui peut y suffire y suffise » ; au lieu de dire : « Comprenne qui pourra », pour distinguer entre le désir de la ferveur des semences naturelles [45a] et le désir de la luxure sans subir d'attaque, parce qu'il veut diriger les violences de cette ferveur à un degré supérieur à la nature corporelle comme je l'ai dit plus haut.

53. — C'est ce qui est écrit de l'abbé Jean le Petit : étant parvenu à cette ferveur, il dit à ses frères : j'avais voulu devenir sans souci comme les anges de Dieu qui n'ont souci d'aucune des choses de la terre. Or, dans la ferveur de sa charité, ne voulant point obéir à son guide, il rejeta ses vêtements loin de lui et s'en alla au désert. Mais comme il ne pouvait réaliser ce qui était impossible, il revint auprès de ses frères [45b].

En effet Satan en a trompé beaucoup [d'autres] au moyen de cette ferveur, pour les faire sortir et les faire habiter dans la solitude. Lui obéissant, ils s'en sont allés ; mais parce qu'ils ont désobéi à leurs Pères, alors a disparu de chez eux cette ferveur des mouvements naturels, et c'est la ferveur du désir de la luxure qui s'est emparée d'eux. C'est pour cela que j'ai dit plus haut qu'il faut que les disciples obéissent à leurs supérieurs spirituels, s'ils sont savants dans leur science et habiles à discerner ces deux voies.

54. — Malheur aux supérieurs qui ne sont pas assez sages pour discerner ces deux voies : ils s'affublent du nom de supérieurs et deviennent les guides des autres, alors qu'ils n'ont pas encore maîtrisé leurs passions. Mais à cause de

---

45[a]. Cf. plus haut § 6.
45[b]. Cf. *P.G.*, 65 : 203 D.

quelque facilité qu'ils ont expérimentée en eux-mêmes, et de quelques petites lumières qu'ils ont aperçues en eux, ils se sont par là enflés de vaine gloire et d'illusion, et ils ont entrepris de devenir les guides des autres.

Malheur à eux qui seront accusés d'ignorance par Notre Seigneur Juge et [seront tenus] responsables des âmes de leurs disciples. De même également les disciples rebelles encourront de la part de Notre Seigneur le châtiment de leur désobéissance et de leur mépris pour leurs supérieurs.

Récompenses pour les obéissants, tels Jacob, Joseph, Josué.

55. — Heureux au contraire le guide avisé, celui qui reste à son rang, jusqu'à ce qu'il soit désigné par l'Esprit comme guide pour les autres [46]. C'est de Notre Seigneur qu'il recevra la récompense pour sa peine, cette béatitude dont a parlé notre Vivificateur : *C'est bien, bon serviteur, tu as été fidèle en peu, je t'établis sur beaucoup, entre dans la joie de ton Maître* et cette autre béatitude dont il a parlé : *Bienheureux le serviteur que son maître en arrivant trouvera agissant ainsi ; en vérité, je vous le dis, il l'établira sur tout ce qu'il possède* [47]. Bienheureux également le disciple obéissant qui recevra comme récompense de son obéissance les bénédictions et les prières de ses pères spirituels ; comme Jacob qui obéit à sa mère et reçut les bénédictions de son père, et [celui-ci] le revêtit de l'armure des prières et des bénédictions et l'envoya à Harran avec seulement son bâton, son manteau et une fiole d'huile ; et grâce à son obéissance, la bénédiction de son père reposa sur sa tête et il revint chez lui avec deux camps et de nombreux bagages [48].

56. — De même aussi Joseph qui obéit à son père, reçut des bénédictions et en vint à régner sur l'Egypte. Et, à cause de son obéissance, il lui fut accordé dans la terre promise une part plus grande qu'à ses frères [49]. Ainsi vous aussi, mes frères, soyez obéissants à vos pères spirituels et vous recevrez des bénédictions, et vous revêtirez l'armure de leurs prières ; comme Josué bar Nûn qui pour avoir obéi au

46. Cf. Ammonius, *P.O.*, X, p. 604.
47. *Matthieu, 24* : 46.
48. Cf. *Genèse, 28 ss.* et Ammonius, *P.O.*, X, p. 602.
49. Cf. *Josué, 17* : 17.

bienheureux Moïse entra dans la terre promise et en hérita, cette [terre] qui fait couler le lait et le miel pour ceux qui en héritent. Car de même que Josué bar Nûn et Caleb bar Jéphoné furent les seuls à entrer dans la terre promise parmi six cents mille hommes, à cause de leur obéissance, parce qu'ils avaient observé la parole de Moïse et obéi au Seigneur, tout le peuple ayant péri dans le désert à cause de leur désobéissance au bienheureux Moïse ;

57. — De même aussi tous ceux qui sont désobéissants sont des étrangers pour ce qui concerne l'établissement dans le silence de la cellule et de la paix. C'est ce que figure la terre promise et l'étape pendant laquelle l'intellect extermine les sept passions, celles qui occupaient la terre promise avant qu'Israël ne traverse le Jourdain ; mais vous aussi, mes frères, faites preuve d'obéissance et de diligence dans les exercices pénibles du monastère, parce que, lorsque vous aurez été éprouvés dans le désert et que vous aurez montré une véritable obéissance et que vous aurez dépouillé (*litt. : coupé*) toutes vos volontés, toutes les pensées mauvaises qui voulaient vous faire revenir dans l'Egypte [terre] du mal seront mortes.

58. — Si d'autre part vous faites preuve d'obéissance véritable dans les exercices du monastère, vous franchirez aussi le Jourdain, vous hériterez de la terre promise qui est la purification (*dak̤yûṯo*) Mais si vous ne faites pas preuve d'une obéissance simple, sans examen, vous serez morts, loin de la connaissance de Dieu ; comme ce peuple murmurant qui regrettait les hontes de l'Egypte et n'obéissait pas au commandement de Dieu : ils moururent tous dans le désert, ils n'entrèrent pas dans la terre promise, à l'exception de Josué bar Nûn et de Caleb bar Jéphoné, parmi ceux du peuple du Seigneur (... ?) qui avaient hérité de la terre promise.

59. — Ainsi vous aussi, mes frères, vous qui vous exercez au monastère, faites mourir toutes les pensées qui, d'Egypte, sont entrées avec vous au monastère, dans les exercices de l'étape corporelle,... (?) et que meurent ces pensées qui sont venues du monde avec vous, qu'elles périssent et disparaissent de vos âmes, et que naissent à leur place les pensées provenant de ces semences naturelles, qui sont le fruit de la purification (*dak̤yûṯo*). Alors Moïse — l'intellect — quittera ce monde pour le Seigneur, c'est-à-dire la vision sensible et celle qui fait comprendre les choses

spirituelles par les sens. Car il est temps maintenant de traverser le Jourdain avec le Seigneur, de combattre les peuples étrangers qui habitent la terre promise, de terminer le temps des exercices au monastère pour sortir habiter dans la solitude en cette cellule dont la figure était la terre promise, et de combattre contre les peuples qui y habitaient afin de parvenir à la *šafyûto*[50] qui est la perfection de l'étape psychique.

(*à suivre*)

---

50. Qu'on nous permette de transcrire ici les remarques du R.P. Irénée HAUSHERR dans son Introduction à la traduction de Jean le Solitaire, Dialogue sur l'âme et les passions (*Or. Christ. Anal.*, 120 (1939), p. 22) : « ...après beaucoup d'hésitation, je me suis décidé à rendre partout šapyouthâ par « intégrité ». Mais cette uniformité n'a d'autre but que d'avertir le lecteur de la présence du terme syriaque consacré. Il s'apercevra facilement que dans certains passages, « intégrité » est trop fort, et que Jean n'applique pas rigoureusement la distinction entre « pureté » et « intégrité ». MINGANA... emploie « serenity », parce qu'il voit le syriaque à travers l'arabe. A. RÜCKER... suggère « Lauterkeit » et en grec γαλήνη. En fait, nous sommes ici en présence d'une terminologie spécifiquement et exclusivement syriaque. Les Grecs, suivant qu'ils parlent le langage de la Bible ou de la philosophie, disent « état adamique », ἀρχική κατάστασις, νοῦς γυμνός.

Le lecteur qui aura la curiosité de se reporter à cet article sera frappé par la ressemblance entre Jean le Solitaire et Philoxène. Le P. HAUSHERR penche pour l'originalité de Jean le Solitaire, « à moins qu'il ne soit prouvé un jour que Philoxène de Mabboug, dans son traité [*sic* ; il s'agit de notre lettre] des degrés de la vie monastique, l'ait précédé ; mais ce n'est pas probable ». (*Ibid.*, p. 9). La question reste ouverte.

LE DEMEMBREMENT DE BĀ NŪHADRA

Notes sur les avatars des diocèses de la plaine de Ninive

Bâ Nûhadra ! Nom prestigieux, qui faisait briller de fierté les yeux des chrétiens de la grande Eglise Syrienne Orientale au début du Ve siècle !

La vaste province fertile, couvrant toute cette entité naturelle qu'est la plaine de Ninive, était un des plus beaux fleurons du siège de Madaïn.

Hélas, encore un peu de temps, et elle sera lacérée en plusieurs lambeaux par un des plus tragiques déchirements de l'histoire de la chrétienté orientale. Un peu plus encore, et l'éparpillement s'accentuera, pour se terminer par le quasi-anéantissement.

C'est cette histoire dont je voudrais préciser ici les contours. Les faits très connus et bien établis ne seront rappelés que rapidement, à titre de points de repère ; par contre, au risque de déséquilibrer cette étude, je m'attarderai quelquefois sur un certain nombre de détails, historiques ou géographiques, dont la mise au point pourra, je l'espère, servir à dessiner cette grande fresque héroïque et tragique de l'histoire de l'Eglise d'Iraq.

A travers les avatars des diocèses de la plaine de Ninive, essayons de suivre, étape par étape, l'inéluctable et navrant morcellement du grand Bâ Nûhadra [1].

---

1. Voir la carte pp. 360-361.

La grande province

Le nom de Bâ Nûhadra, ou Bét̲ Nûhadré, vocalisé par certains auteurs nestoriens Bét̲ Nûhadran[2] signifiait probablement « les Marches »[3], à cause de la proximité de la province qu'il désignait de la frontière entre Perses et Romains.

La dénomination s'appliquait à une entité géographique bien déterminée, à savoir la Plaine de Ninive, située entre le désert mésopotamien et la montagne kurde. Ses limites primitives étaient : à l'Ouest, le Tigre qui la séparait du Bét̲ ʿArabâyé ; au Sud, le Grand Zâb, dont l'autre rive était occupée par l'Adiabène[4]. Au Sud-Est et à l'Est, en remontant du Sud au Nord, le Ḵâzir, puis le Gômel, la divisaient de la région de Marga ; du Nord-Est au Nord, la plaine est bordée par l'arc continu de la chaîne montagneuse connue aujourd'hui sous les noms de Gabal ʿAïn Sifni, Al Gabal al-Abiaḍ, et Gabal Békaïr. Cette chaîne est appelée par les auteurs anciens « la Montagne du Bâ Nûhadra ».

Dans sa partie Sud-Est, la plaine est striée de trois plissements de moindre importance, à peu près parallèles au Tigre, appelés aujourd'hui les Monts de Baʿšîqa, de ʿAïn aṣ-Ṣafrâ', et le Maqlûb. Ce dernier est le seul à atteindre environ mille mètres.

Ces limites primitives sont attestées, par exemple, par les localisations données par Išôʿdnaḥ de Baṣrah, qui écrivait au IXe siècle mais reflète une géographie plus an-

---

2. Références dans E. Honingmann, *Le couvent de Barsauma et le patriarcat jacobite*, *CSCO*, vol. 146, Louvain 1954, p. 117-118, n° 21.

3. Du pahlavi « nuhadar », « marquis ». D'après Pognon, *Inscriptions sémitiques*, p. 29-30.

4. Les détails de géographie et d'histoire concernant l'Adiabène et Marga ont été étudiés dans mon travail *Adiabène et Marga chrétiennes*, à paraître prochainement dans la collection *Recherches* (Institut Oriental, Université S. Joseph, Beyrouth). Je me permets d'y renvoyer une fois pour toutes.

cienne. Dans son « Livre de la Chasteté », cet auteur énumère quinze couvents du Bâ Nûhadra, échelonnés du Maqlûb au Nord de Zâkô[5]. Les mêmes limites sont confirmées par l'Histoire de Rabbân Bar 'Eta[6], lequel doit, au VI[e] siècle, pour aller du B. 'Arabâyé à Marga, après avoir passé le Tigre, traverser « tout le Bâ Nûhadra », et rien d'autre[7].

Si même l'on ne compte pas dans le Bâ Nûhadra la petite plaine de Sindi au Nord et au Sud du Kâbûr, à l'Est de Zâkô[8], la province a encore 140 kilomètres de long, de la gorge de Zâkô au confluent du Grand Zâb et du Tigre, et une largeur moyenne de 40 kilomètres environ, jusqu'au pied de la montagne[9].

L'histoire paléo-chrétienne de la région est évidemment un peu brumeuse. D'après le « Liber Turris »[10],

---

5. Le plus septentrional est celui de R. Mar Atqen (n° 120 et 126).

6. *Histories of... R. bar Idta*, éd. BUDGE, II. 1. p. 191.

7. L'enthousiasme dont fait encore preuve le patriarche Timothée (780-823) quand il parle du Bâ Nûhadra, ne peut s'expliquer qu'en référence à ce grand Bâ Nûhadra du début et non au petit Bâhadra de son temps. En effet, le patriarche l'appelle « vaste et fertile », à tel point que Marga, toute étendue et spacieuse qu'elle soit en comparaison d'autres régions, est étriquée et resserrée si on la compare au Bâ Nûhadra (lettre n° XXVIII, *CSCO*. 75/31, p. 103). De plus on remarquera que le Nûhadra des rêves de Timothée a une frontière commune avec Marga, puisqu'un village demande à passer de l'un à l'autre. La conjoncture ne peut se vérifier qu'au B. Rustâqa dont nous parlerons plus loin.

8. Le savant syriacisant Sir E.-A. WALLIS BUDGE, suivant HOFFMANN, lui donne comme extrême pointe Nord : Halmôn, sur la rive gauche du Kâbûr. Cf. *Book of Governos* t. II, p. 111, n° 2 et *Hist. of bar Idta*, II. 1 p. 233 n.

9. Les limites : Tigre, Kâbûr, Tûr-'Abdîn et Singâr données par CHABOT (*Synodicon Orientale*, table p. 669, avec référence à HOFFMANN 208-216 et MARKWART 22) suivi par DHGE, VIII/1935, col 1236, s. v. Beth Nuhadra, ne semblent pas toutes exactes, surtout les deux dernières.

10. *Mari*, éd. lat., GISMONDI, Rome 1899, p. 2.

Addaï, l'un des 70 disciples, vint d'Edesse à Mossoul, envoyé en Orient par saint Thomas lui-même. Il y fut suivi par son disciple Mâri, en 30 après l'Ascension. Plus loin on voit qu'un certain Aḥa se joignit à eux.

De la même tradition se fait l'écho 'Awdišô' de Nisibe [11], qui nous dit que « la Perse et l'Assyrie... jusqu'au pays de Gog et Magog ont été évangélisées par Aggaï, le fabricant de soie, disciple de l'Apôtre Addaï ». Rien d'étonnant qu'une telle concentration apostolique ait assuré l'évangélisation du pays dès le premier siècle, du moins si l'on en croit la légende.

Ce qui est sûr, c'est que le diocèse du Bâ Nûhadra existait déjà, probablement depuis longtemps, quand le synode de Séleucie, sous le catholicos Isaac, en 410, organisa l'Eglise Syrienne Orientale, et rangea ce diocèse parmi les suffragants d'Erbil [12]. L'évêque de ce temps, le premier connu, s'appelait Isaac [13].

Où se trouvait le centre administratif du Bâ Nûhadra, siège normal de son évêque ? Très certainement à un point situé sur la Route du Roi, et à distance à peu près égale des limites Nord et Sud de la province. Si l'on se souvient que la grande route sassanide longeait à peu près la « Montagne du Bâ Nûhadra », le milieu du trajet se trouve presque exactement au site appelé actuellement Tell Ḵišaf, à 6 kilomètres du grand village chaldéen d'Alqôš. Le nom ancien de la localité aurait été Tell Ḵaš, et c'est là justement que la légende situe le premier siège épiscopal. L'histoire de Mâr Daniel le médecin [14], dans laquelle se trouve ce détail, est une des plus invrai-

11. *Epitome Can. Apost.*, (Mai X, pars 1) p. 8.

12. *Syn. or.*, p. 272 et 617.

13. Voir en appendice les listes épiscopales. — La tradition chaldéenne appelle *Zé'a* le premier évêque de Ma'alta ; l'église de Ma'altâya, récemment abandonnée, lui était dédiée.

14. *Légende de Mâr Daniel*, en chaldéen dans A.M.S., III, pp. 481-510 ; en arabe dans *Šuhadâ' al-Mašriq*, (Mossoul, 1906) II, p. 175. Le nom de Mîlés donné au premier titulaire semble plus sujet à caution.

semblables — et ce n'est pas peu dire — du cycle hagiographique. Ne se pourrait-il pas cependant qu'un détail authentique ait été gardé, celui de la localisation du premier siège épiscopal du Nord de l'Iraq ? Seule la fouille du tell pourrait peut être répondre à la question.

Première division

Rapidement cependant la présence d'un second centre se dessine à côté du premier. De prime abord, il semblerait que, malgré les persécutions qu'il n'entre pas dans notre sujet de retracer, les conversions s'étaient tellement multipliées qu'un seul évêque ne suffisait plus à administrer toute la province.

Dès 554 donc, nous voyons apparaître un évêque de Ninive, Aḥûdemmeh, suivi en 576 de Yazdepnaḥ, et en 585 de Mâr Aba. Qu'il y ait bien eu en même temps deux évêques différents, l'un pour le Bâ Nûhadra et l'autre pour Ninive, est évident en cette année 585, où Mâr Gawsîšô' de Bâ Nûhadra signe les Actes du synode d'Išô'yaw I [15] en même temps que Mâr Aba de Ninive.

Pourquoi Ninive fut-elle choisie comme centre d'un nouveau diocèse ? Il semble qu'un groupement chrétien se soit cristallisé sur les tells désertés de la vieille cité, peut-être à cause de la présence, dès le IVe siècle, du couvent de Jonas. En même temps, sur l'autre rive du « fleuve paradisiaque », à l'endroit où était jadis la « citadelle de l'autre côté » qui défendait Ninive vers l'Ouest, le village de Naw Ardašîr se développait et, vers 570, Išô'yaw bar Qusri y bâtissait à son tour un monastère. Déjà donc avant la conquête musulmane qui consacrera la suprématie de ce qu'ils nommeront Mossoul, (Al-Mawṣil), s'esquissait le processus qui va rapprocher de l'axe du Tigre la vie de la région, développement dont l'un des effets sera l'abandon de la Route du Roi, sassanide

15. *Syn. Or.*, p. 423.

et kurde, pour la route du Tigre, qui deviendra bientôt entièrement arabe.

Quant aux territoires des deux évêchés qui se partageaient, au milieu du VIe siècle, le grand Bâ Nûhadra, la géographie semble indiquer que Ninive devait avoir sous sa juridiction le Sud et l'Est, alors que du Bâ Nûhadra dépendaient le Nord et l'Ouest, c'est-à-dire le petit Bâ Nûhadra.

Faut-il, à Ninive et au Bâ Nûhadra, ajouter un troisième évêché, celui de MA'ALTA ? Ma'alṯa étant situé près de Dehok, dans la trouée du ğabal al Abiaḍ qui mène vers 'Amâdîa, ne semble pas devoir être distingué du petit Bâ Nûhadra, dont il fait géographiquement partie. C'est d'ailleurs un fait certain que deux évêques de la fin du Xe siècle, 'Awdîšô' (963) et Yahwâlâhâ (jusque 995) seront appelés évêques de Ma'alṯa et du Bâ Nûhadra. Même quand le nom de Ma'alṯa est employé seul, il ne semble donc pas qu'il désigne un évêché indépendant, il est seulement employé comme synonyme du petit Bâ Nûhadra.

Cependant, n'oublions pas qu'il existe un autre Ma'alṯa, celui-là clairement jumelé à Ḥnîṯa dans la première moitié du VIIIe siècle, ce qui le situe définitivement en Adiabène du Nord, et donc loin du Bâ Nûhadra. Or, nous avons, de la fin du Ve siècle au début du VIIe, les noms de cinq évêques « de Ma'alṯa », sans précision. Lesquels appartiennent à Ma'alṯa du Bâ Nûhadra, et lesquels ont-ils gouverné Ma'alṯa du Zâb ?

En fait, il semble que l'on puisse assigner trois d'entre eux à ce dernier siège. Ce sont : Yoḥannân (497), Bar Šabṯa (576 et 585), et Klilîšô' (605). Ces évêques en effet assistent aux mêmes synodes que des évêques du Bâ Nûhadra, ce qui leur donne une très forte probabilité d'être à Ma'alṯa du Zâb.

Quant à Yazdepnaḥ, à Ma'alta en 554, il semble bien être le même qu'on retrouve à Ninive en 576 ; dans lequel cas il aurait quelques chances d'être resté dans le même secteur et d'avoir été d'abord évêque du Bâ Nûhadra-Ma'alṯa de Dehok. Et si ce passage d'un siège à un autre représente, ce qui est probable, une « promotion », ceci

voudrait dire aussi que, dès 576, le diocèse de Ninive était devenu plus important que celui du Bâ Nûhadra.

Le seul évêque de Ma'alta qu'on ne sache où mettre est Šim'ûn, daté de 544.

Inutile de rappeler que, avec la conquête arabe de 637, le centre de gravité de la région de Ninive passera vite de l'autre côté du Tigre, où le couvent d'Išô'yaw bar Qusri deviendra vite le nouvel évêché. Je dis bien « évêché », et non pas « palais du métropolite », car, quoi qu'il en soit des anachronismes de certains annalistes, tels que 'Amr et Mâri, Mossoul est loin encore d'être devenue métropole et c'est de l'Adiabène, capitale Erbil, qu'elle dépendra jusqu'au IXe siècle.

Mais nous avons parlé jusqu'ici comme si la grande province était restée intacte jusqu'au début du VIIe siècle, que nous avons déjà effleuré, et comme si la prospérité et le développement de sa chrétienté, alors nestorienne, n'avait connu aucune ombre.

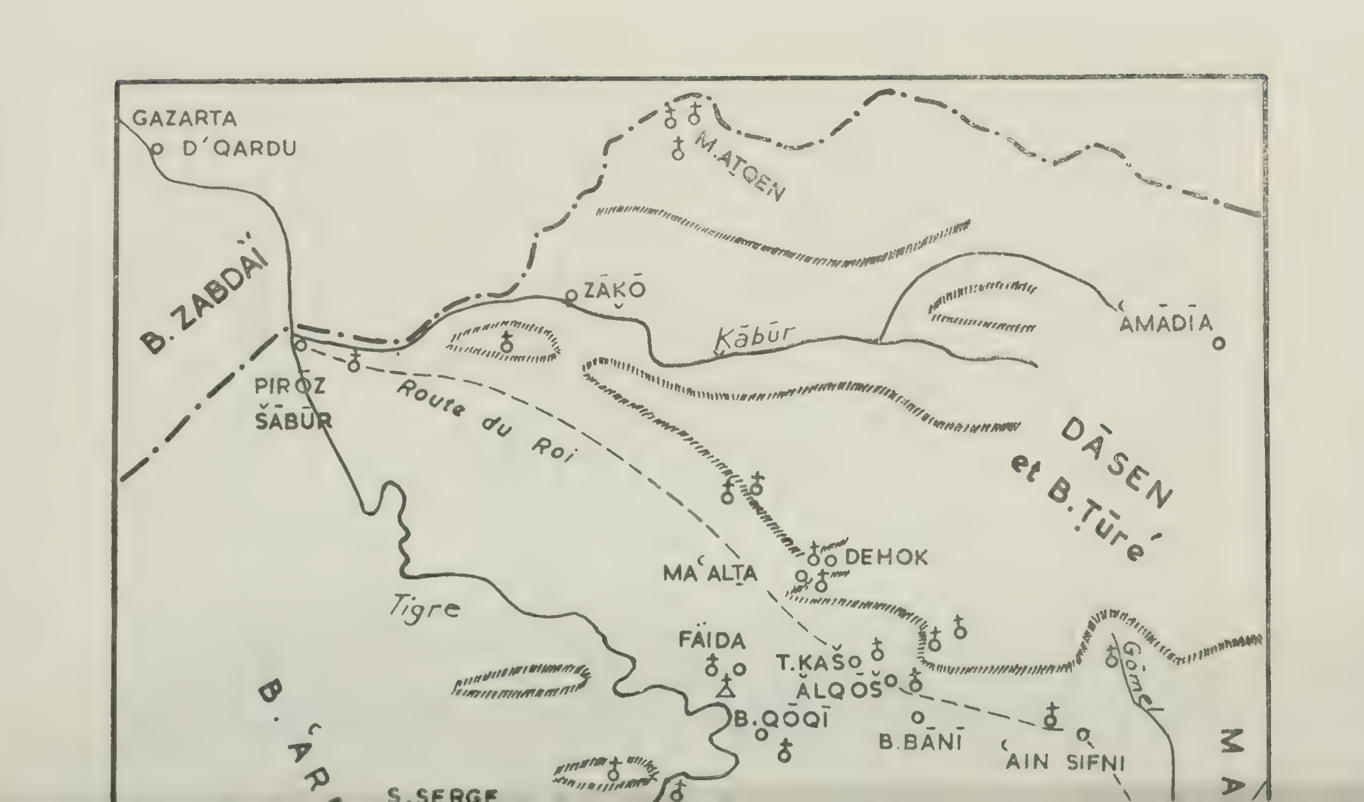
Hélas, il en était tout autrement. En plus de la persécution sassanide, vivace jusqu'à la fin du régime, et des graves problèmes posés par la propagation, surtout parmi les moines, de l'hérésie messalienne, l'Eglise du catholicos de l'Orient courait un plus grand danger. Peut-être même la meilleure organisation de la lutte contre ce nouveau danger fut-elle la cause principale de la création du diocèse de Ninive [16] et du premier démembrement de la grande province.

Les "Orthodoxes"

On ne nous en avait encore rien dit, mais le danger devait être sérieux pour que, en 484/485, le métropolite nestorien de Nisibe, le sinistre Barsaume, commençât une sanglante randonnée à travers l'Eglise de Perse. Si l'on

---

16. Comme ce sera, un siècle plus tard, la raison avouée de la création du diocèse de Ḥadîṯa, en Adiabène.


GAZARTA D'QARDU
M. ATQEN
B. ZABDAI
ZĀKŌ
Kābūr
AMĀDIA
PIRŌZ ŠĀBŪR
Route du Roi
DĀSEN
et B. Tūrē
DEHOK
MA'ALTA
Tigre
FAIDA
T. KAŠO
ALQŌŠ
B. QŌQĪ
B. BĀNĪ
'AIN SIFNI
Gōmel
S. SERGE

APAMRIA
KNŪŠIA
AL MAWṢIL
NINIVE
B. ZAWĀYÉ
BARṬELLI
KERAMLAISS
B. ḲUDAIDA
B. DĀNIEL
SALLAMIYA
M. BEHNĀM
Kazir
Gd. Zāb
HADĪṮA
ADIABÈNE

LE GRAND

BĀ NŪHADRA

(plaine de Ninive)

0 10 20 30 40 50 km.

Monastère d'hommes

Couvent de femmes

en juge par les chiffres des victimes de la répression, l'hérésie (je parle de son point de vue) qu'il combattait par le glaive sassanide devait s'être répandue déjà de façon critique. On a trouvé exagéré le chiffre de 7000 victimes donné par Bar Hébraeus ; mais si l'on songe que le métropolite d'Adiabène lui-même était incriminé, on devine combien largement la réaction devait s'être étendue au petit peuple.

Que le métropolite accusé se soit enfui vers le couvant de Kuḵta, dans le ǧabal Maqlûb, où il retrouva un personnage du nom de Bar Sahda, dont la tradition jacobite fait un évêque de Ninive (?), indique clairement que, dès cette époque, les moines de la « Montagne des Milliers » avaient déjà déserté le camp nestorien, si du moins ils lui avaient jamais appartenu. C'est un nouveau centre, plus tard monophysite, qui s'esquisse dans le Bâ Nûhadra.

Je dis bien, « plus tard monophysite », car a-t-on déjà le droit de parler de monophysisme à propos de toutes les victimes de Barsaume ? L'hérésie existait déjà et avait été condamnée à Chalcédoine en 451 ; mais n'est-ce pas une simplification excessive, due aux auteurs jacobites postérieurs, que de conclure que, par leur refus de l'hérésie nestorienne, ces chrétiens soient devenus du même coup monophysites ?

Quand, à la fin du Ve siècle, le propagandiste monophysite Siméon de B. Aršam parcourra l'empire perse [17], beaucoup lui affirmeront « être étrangers à la foi nestorienne », mais ils ne disent pas qu'ils partagent ses croyances monophysites. J'aurais donc tendance à penser que le mouvement auquel tentèrent de mettre fin les dragonnades de Barsaume était en réalité le refus, par une large portion de l'Eglise de Perse, de l'hérésie nestorienne, enseignée par les anciens disciples de l'Ecole d'Edesse, devenus évêques en ce pays. Parmi les persécutés de la fin du Ve siècle, il y a d'authentiques monophysites, les

17. *B.O.*, II, pp. 409-410.

répudiations du synode d'Acace[18] le prouvent, mais il y a aussi de vrais « orthodoxes », dans un sens plus exact que celui où le mot est employé par les Jacobites. Que la réaction les ait fait glisser progressivement dans l'hérésie contraire, peut-être déjà au temps de Siméon, et certainement au temps de Jacques Baradée, cela ne fait pas de doute ; mais il faudrait être prudent quant à la date où l'on commence à parler de monophysisme en Perse.

Officiellement, la réunion de « ceux de la région d'Aṯôr », comme dit Michel le Syrien, au patriarcat monophysite d'Antioche n'aura lieu qu'en 629[19]. La « séparation » antérieure est attribuée à la crainte des Perses et à la difficulté des voyages, qui les empêchaient de monter au siège patriarcal pour en recevoir la consécration épiscopale ; mais en fait, depuis 424, toute l'Eglise de Perse était pratiquement indépendante et avait oublié le chemin d'Antioche ; ce n'est qu'après leur rupture de communion avec Ctésiphon nestorien, en 484/485, que les sièges « orthodoxes » de Perse recommencèrent à se tourner vers Antioche.

Pour le moment, en 486, le synode d'Acace consolide canoniquement les tristes gains de la répression[20]. La Constitution spéciale déjà donnée à l'Adiabène est généralisée, et les évêques « fidèles » la signent. L'absence parmi ces souscriptions de la signature du métropolite d'Adiabène ne peut pas ne pas être remarquée ; on a vu qu'elle est plus qu'accidentelle.

La réaction n'est pas étouffée pour autant. Vers 540, donc cinquante ans plus tard, le foyer du ğabal Maqlûb

---

18. Cf. *Syn. Or.*, p. 302 : « Personne ne doit oser introduire le mélange, la commixtion ou la confusion entre les diversités de ces deux natures ». — Le synode de Joseph, en 554, aura une phrase du même genre (*id.*, p. 355). Il faudra attendre Išô'yaw I, en 585 (*id.*, pp. 396 et 454), pour trouver une condamnation expresse des Eutychéens.

19. *M.S.*, II, pp. 414-417.

20. Je ne sais par quelle lugubre ironie, un auteur chaldéen moderne ose parler de « victoire des doctrines nestoriennes » ! (*Al Kanîsatu l-Kaldânîya fî t-târîḫ*, par A.-S. Shawriz, Mossoul, sans date (vers 1930), p. 26).

se ranime. D'après la tradition jacobite, ce serait le métropolite arménien Christophore qui, passant par là, aurait trouvé quelques moines « nichés comme des colombes dans les anfractuosités du rocher », et aurait sacré l'un d'eux évêque. Que le titre donné à cet évêque, nommé Garmaï, aït été dès lors celui de « métropolite de Mâr Matta, d'Aṯôr et de Ninive », semble un peu une anticipation. Du moins un « récit trouvé dans le couvent de Mâr Matta » et reproduit par Michel le Syrien [21] donne-t-il une liste d'évêques qui, s'ordonnant les uns les autres, vont faire la soudure avec le début du VIIe siècle.

Entre temps, en 559, Jacques Baradée conférait à Aḥûdemmeh, évêque de Tikrit, le titre de Métropolite d'Orient. (On ne dît pas encore Maphrien).

Cette nomination pose bien des questions, dont la moindre est de savoir si vraiment le grand lutteur qui donna son nom à la secte jacobite vint lui-même dans l'empire perse [22], ou effectua de loin cette désignation ? Mais surtout, comment se fait-il que Tikrit, la seule cité qui est dite avoir été assez puissante pour résister à Barsaume, ait dû attendre la venue de Jacques Baradée pour être « convertie », et qu'elle ait dû patienter jusqu'en 559 pour avoir un évêque ? Michel le Syrien dit clairement [23] que, de l'expédition punitive de Barsaume à l'institution de Garmaï à Mâr Matta, donc de 485 à 540, le siège de l'Orient demeura « sans direction ». La communauté invaincue de Tikrit n'avait-elle donc pas de chef ? Et pourquoi n'en demanda-t-elle pas un à Christophore, ou à Garmaï ? Il y a beaucoup de mystère autour de la naissance du siège de Tikrit, qui apparaît dans l'histoire à une période indûment tardive, et doté immédiatement

---

21. *M.S.*, II, p. 417 et *B.H.*, II, col. 85. — Comparer avec les réserves du P. Peeters à propos de Kârés de Singâr à la même époque, in *La passion arabe de S. 'Abdul Masiḥ*, in *Anal. Boll.* XLIV/1926, pp. 284-285.

22. Comme le voudrait par exemple la *Chronique de Seert* (II, 50) ou *Mari* (lat. 39) qui le fait s'enfuir de Tikrit, sous Acace (485-495) déguisé en soufi !

23. *M.S.*, III, p. 29.

d'un métropolite. La promotion éclair d'Aḥûdemmeh est bien attribuée par Jean d'Asie[24] à la brillante victoire de l'évêque sur les Nestoriens, dans une conférence contradictoire tenue devant Chosroès I, mais la prééminence donnée au siège semble indiquer plus qu'une préférence de personne ; ne marquerait-elle pas aussi une certaine méfiance vis à vis des MOINS orthodoxes de Mâr Matta ?

Les Jacobites

Mais revenons au Bâ Nûhadra et à Ninive. La paix accordée par Chosroès I aux « orthodoxes », au milieu du VIe siècle, leur permet d'intensifier leur propagande. Le Maqlûb passe progressivement entre leurs mains, et dès 570 ils se sentent assez forts pour battre impunément plusieurs fois le moine nestorien Išô'yaw bar Qusri, et le forcer à quitter les lieux.

C'est alors que semble apparaître, à côté de Ninive, dont l'évêque réside à Mâr Matta, un deuxième évêché « orthodoxe », qui s'appelle lui aussi évêché du Bâ Nûhadra[25]. Le premier titulaire paraît bien avoir été le fameux prosélyte Zakkaï, moine de Mâr Matta. C'est lui qui va conduire l'offensive jacobite qui va bientôt couper en deux le grand Bâ Nûhadra nestorien, sans préjuger de conquêtes sérieuses dans les districts voisins, dont je me suis occupé quand j'ai retracé l'histoire de Marga chrétienne. Zakkaï aurait siégé de 593 à 605[26]. Désormais, et malgré les mesures de salut public décrétées par le synode de Sawrîšô', en 596, la partie était déjà perdue pour le camp nestorien : la division de la chrétienté allait se consommer.

---

24. Cité par Nau dans son *Histoire de Mar Ahoudemmeh* (1905), p. 9.

25. Feu le savant patriarche jacobite Mgr Barsaume mentionne un certain Sulaïman, évêque jacobite du Bâ Nûhadra dès 424 ; malheureusement, il ne donne pas sa référence (*Revue Patriarcale Syrienne*, III/1936, p. 195).

26. Même référence.

Le coup final fut évidemment porté par la défection retentissante du médecin nestorien Gabriel de Singâr, qui, Henri VIII avant la lettre, concevra d'un refus de divorce et d'une excommunication, une haine mortelle pour l'Eglise qui ne s'était pas pliée aux caprices de ses passions. On sait comment, usant de son influence toute puissante sur Chosroès II, l'archiâtre, rallié aux Jacobites, fera tout ce qui sera en son pouvoir pour favoriser sa secte d'élection et persécuter ses anciens coréligionnaires. La grande bataille se livra entre 609 et 628, c'est-à-dire de la mort du catholicos Grégoire I à celle de Chosroès Parwez.

Au-dessus de la confusion de la mêlée, quelques grandes figures nestoriennes émergent, qui essaient de dominer la situation : C'est le colosse Yonadab, métropolite d'Adiabène, qui empêchera les hérétiques de prendre pied entre les deux Zâb (il créera spécialement à cet effet le diocèse de Ḥadîṯa en 595) et essaiera même, en 612, d'arracher Mâr Matta aux séides du transfuge. C'est le jeune et brillant Išô'yaw de Ḥazza [27], alors évêque de Ninive, qui refuse — provisoirement — une position plus honorable, car, dit-il, il ne peut abandonner la lutte qu'il mène pour sauver son diocèse des « démons qui se sont rebellés sur le Mont Alpap ». C'est le moine Bar'Ēta, mort en 611, qui, de son couvent de Marga, fait frapper par la colère divine les villages qui font défection. Ce sont tant d'autres, dont l'histoire a malheureusement oublié les noms.

Hélas ! Ni la diplomatie et les influences que fait jouer le métropolite, ni les lettres d'adjuration qu'envoie l'évêque et les excommunications qu'il fulmine, ni les châtiments infligés par le thaumaturge, ne peuvent arrêter le raz de marée.

Les autorités civiles locales sont soudoyées par les deux partis à leur tour, les soldats du roi interviennent

---

27. *Litterae Isoyahb Pat. III*, éd. R. Duval, *CSCO*, 1955, surtout n° 39 p. 65 ; n° 44 p. 81 ; n° 13 p. 155 ; n° 17 p. 164 ; n° 50 p. 97 ; n° 24 p. 45 ; n° 43 p. 76 ; n° 48 p. 93.

pour Gabriel et les gardes d'Adiabène pour Yonadab, les élèves des écoles religieuses sont mobilisés pour bafouer et traîner de village en village un propagandiste trop audacieux, le pauvre Nânâ, disciple de Zakkaï ; rien n'y fait, la nouvelle doctrine s'infiltre partout, même dans les prisons sassanides où les futurs martyrs attendent la mort. A part quelques villages (B. ġurbaq, Kéramlaiss, B. Zawâyé, B. Bôré) tous les environs de Ninive deviennent jacobites. Les gens de B. Bar Ṭelaï (Barṭelli) et ceux de B. Daniel (Bâdâna), gagnés au monophysisme, s'emparent du couvent de Mâr Addôna, avant même la mort de Bar 'Éta ; B. Ḵudaida (Qaraqôš) voit un de ses « renégats », avant 615, pénétrer dans la cellule où Mâr Išô'sawrân est emprisonné, et réussir, par ses arguments spécieux, à brouiller les idées du saint homme.

Quand la bataille de Ninive livrera la région aux Romains d'Héraclius, en 627, les Jacobites auront occupé tout le Sud de la province du Bâ Nûhadra, en un grand croissant partant, au Sud, du couvent de Mâr Behnâm ; montant vers Qaraqôš et Barṭelli, faisant par le Maqlûb sa liaison avec leur nouveau diocèse de Marga sur le Ḵâzir et le Gômel, retombant ensuite vers la région de 'Aïn Sifni, passant à six kilomètres seulement au Sud-Est d'Alqôš, à B. Bâni (Baibân) où ils avaient installé une école, puis s'infléchissant encore vers l'horizontale, venant couper la route moderne Mossoul-Zâḵô à B. Qôqî (Baqâq), où ils avaient également une école, à trois kilomètres au Sud de laquelle se trouvait le couvent d'un de leurs stylites, Mâr Aḥa (Dair Astûn) ; rejoignant enfin le Tigre au couvent de Samuel le Montagnard (au Nord de 'Arayr), en face du « couvent de S. Serge sur le Mont Aride » (ad Dair al-Mu'allaq, sur le ǧ. Buṭmân) par où se faisait la jonction avec le B. 'Arabâyé jacobite, lui même prolongé vers l'Ouest par le ǧ. Sinǧâr, également conquis.

L'organisation du vainqueur

Désormais victorieux, le monophysisme pouvait maintenant organiser le terrain conquis. Cela ne tarda pas et,

dès 629, la patriarche Athanase notifiait aux moines de Mâr Matta[28] : « Mâr Mârûṯâ a été ordonné pour Tikrit. Afin qu'il n'y ait qu'un seul chef pour les évêques d'Aṯor, du B. ʿArabâyé et des différents lieux du B. Parsâyé... nous avons institué Mâr Mârûṯâ de Tikrit chef et directeur général de tous les évêques sus-nommés, de leurs régions et de leurs provinces, de manière qu'il soit pour tous notre représentant, notre lieutenant et comme notre vicaire ».

Ainsi était institué le premier maphrien, tête d'une lignée qui durera jusqu'en 1859 ; ainsi était humilié pour la première fois l'évêque de Mâr Matta et de Ninive, reconnu cependant nominalement *Métropolite d'Aṯôr*[29]. Ainsi commençait une rivalité, qui ne cessera véritablement qu'à la fin du XIIIe siècle, entre les maphriens et les métropolites de Mâr Matta, rivalité qui se reflétera dans les allégeances des villages des environs du couvent et, à Mossoul même, par des querelles de lutrin entre les Mattéens et les émigrés Tikritains[30].

Ce qui nous interesse plus directement ici c'est l'organisation du Bâ Nûhadra jacobite, comprenant « tous les évêques de votre région d'Aṯôr ». En fait, ce pluriel, également attesté dans plusieurs autres textes, semble couvrir deux choses : d'abord, de fallots personnages résidant au couvent, ou dans les autres couvents du Maqlûb, et dotés du titre d'évêques, sans diocèses bien déterminés[31], mais il recouvre certainement aussi de vrais diocèses, dépendant du métropolite de Mâr Matta. Parmi ceux-ci, seul le diocèse de Bâ Nûhadra nous est connu. En

---

28. *M.S.*, II, p. 416.

29. « L'évêque qui aura été régulièrement établi pour votre couvent sera l'archevêque et le métropolite de tous les évêques de votre région d'Aṯôr ».

30. Voir mon ouvrage *Mossoul chrétienne*.

31. Par exemple, en 752, l'évêque Jean (liste de Mgr Barsaume, n° 9) assiste au synode « déplorable » de Tella et souscrit pour lui-même et « pour les évêques Joseph, Jean et Zacharie, de mon monastère » (HONIGMANN, *cit.* p. 102). (*Lisân*, III 1951, p. 121) (*Al-lû'lû'*, *cit.*, p. 317).

629, son évêque s'appelait Daniel[32]. Après lui, quatre évêques seulement sont connus qui portent le titre ; le dernier date de 1284.

Comme nous l'avons fait pour le diocèse nestorien, nous devons ici nous poser la question : le diocèse jacobite de Bâ Nûhadra et celui de Ma'Alṯa, mentionné par Bar Hebraeus[33], sont-ils à distinguer, ou ne forment-ils qu'un seul et même diocèse ? Je crois bien qu'il ne faut pas les distinguer, et que Ma'alṯa et Nûhadra ne sont que deux noms interchangeables du même diocèse.

C'est d'abord la géographie qui parle : le secteur jacobite qui coupe en son milieu le Bâ Nûhadra nestorien comprend une partie du district de Ma'alṯa. De ce point de vue, il eut été plus exact de donner au diocèse jacobite le nom de Ma'alṯa, mais on comprend que les historiens, souvent un tantinet chauvins, aient préféré employer le nom un peu prétentieux de Bâ Nûhadra, qui sonne comme un nom de victoire. C'en était une en effet, puisque les Jacobites avaient réussi à déchirer en deux la grande province antique.

De plus, on remarquera que seule la liste de Bar Hebraeus parle de Ma'alṯa, au troisième rang des évêchés soumis au maphrien. Les autres listes parallèles et également postérieures, celles des auteurs nestoriens, l'anonyme de la Chronique de Seert[34] et les compilateurs du « Liber Turris »[35] mettent à ce même rang le Bâ Nûhadra. Bar Hebraeus, qui ne veut rien oublier, fait un rappel du Bâ Nûhadra au neuvième rang, quand il a fini la liste commune de huit noms. En fait, il semble bien que nous ayons affaire à un doublet : ici aussi le Bâ Nûhadra et Ma'alṯa sont identiques, et c'est pourquoi on ne connaît au soi-disant diocèse distinct de Ma'alṯa aucun titulaire jacobite[36].

32. Le Quien, n° 1 ; *B.O.*, II, n° IX (*Dissertatio*, p. 103), et pp. 416 et 419.

33. II, p. 123.

34. II, p. 223.

35. *Mari* lat. p. 54.

36. Le Quien, *o.c.*, II, col. 1587-1588, d'après *B.O.*, II,

Le regroupement du vaincu

Quelle était alors la situation territoriale du vaincu nestorien, spolié et mutilé ? Le grand Bâ Nûhadra a été divisé en trois parties, isolées les unes des autres.

La partie Nord, qui désormais portera le titre déchu, sera connue des géographes arabes par la forme contractée Bâhudra ou Bâhadra [37]. Son évêché sera peut-être à Ma'alṯa de Dehok. Sa frontière Sud est à peu près formée par le plissement secondaire, orienté Est/Ouest, qui rejoint le Tigre en coupant la route moderne Mossoul-Zâḵô au-dessous du village de Faïda.

Le district méridional, qui ne s'étend plus vers l'Est que jusqu'à Kéramlaiss, comprend Ninive et Mossoul, où le patriarche Išô'yaw III pourra encore retarder la construction d'une église jacobite en 657/658 [38] ; puis il remonte jusqu'à Alqôš, en suivant la ligne des villages encore aujourd'hui chrétiens : Tell Kaif, Baṯnaï Ba'qôfa, Tell Esqof et Alqôš.

Un troisième lambeau s'est trouvé isolé derrière le Maqlûb, à l'Est de 'Aïn Sifni ; c'est le district appelé B. Rustâqa, qui, coupé de ses bases, sera rattaché administrativement à Marga, avec qui je l'ai étudié.

L'évêché nestorien de Ma'alṯa et de Bâhadra continuera à avoir des évêques au moins jusqu'au XIIIe siècle. Le dernier connu est Malkîšô', en 1266.

Le diocèse de Ninive-Mossoul était promis à un avenir plus brillant. D'abord soumis au métropolite d'Erbil, il deviendra lui-même *Métropole* entre 860 et 872, Erbil passant alors au rang de suffragant.

---

n° IX (*Dissertatio de 1730*, p. 91) et p. 419. — Voir aussi les listes de *M.S.* (III, p. 450 s.) — Mgr Barsaume ne se prononce pas contre l'identification ; il dit seulement : « Ma'alṯa : son évêque est mentionné pendant le dernier tiers du Ve siècle ». (*Aperçu, cit.* p. 195).

37. Réf. dans Canard, *Hamdanides*, I, pp. 114-115, avec réserve cependant sur « al Mughita », qui est Ma'alṯa du Zâb et n'a rien à voir avec le Bâhadra.

38. Cf. *Mossoul chrétienne*, s.v. église « ad latrinas ».

Même quand Erbil, ayant regagné un peu de son ancienne splendeur, redeviendra métropole, entre 1176 et 1222, Mossoul gardera cependant le titre, si bien que nous aurons deux métropoles pour le Nord de l'Iraq.

Faut-il situer dans la région de Ninive le diocèse nestorien de Taimana, qui n'a pas encore été localisé ? Nous le trouvons mentionné à trois reprises assez espacées. D'abord en 790, où son évêque s'appelle Moïse [39], sans autre précision. La deuxième mention est contenue dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris [40] que l'abbé F. Nau date des environs de 900. En fait il faut le placer avant 860/872, puisque le diocèse de Bâ Nûhadra y est encore soumis à Erbil. On ne peut donc savoir si le Jean de Taimana qui y est mentionné avait son diocèse en Bâ Nûhadra ou en Adiabène. Enfin, Taimana figure dans la liste des évêchés soumis, d'après ʿAwdîšôʿ de Nisibe [41], au métropolite d'Erbil, Ḥazza, Aṯôr et Mossoul (?). Comme on estime habituellement que cette liste reflète la situation telle qu'elle était du temps de l'auteur, on peut supposer que le diocèse de Taimana existait encore au XIVe siècle.

Le même nom se retrouve dans la légende du moine Mika'îl, « l'égal des anges » [42]. C'est dans « la terre de Taiman » que celui-ci bâtit son couvent. Ce couvent existe toujours ; le pays de Taiman, ainsi appelé d'après une tribu arabe, originaire du Yémen [43], est donc sur la rive Ouest du Tigre, immédiatement au Nord de Mossoul.

Cependant, une variante du même nom se retrouve un peu plus bas sur l'autre rive, donc cette fois en Bâ Nûhadra : la première étape des caravanes se dirigeant de Mossoul vers le Sud, était la localité des Banî Taiman, à

---

39. *Syn. Or.*, p. 608, n. 3.

40. *Notices des Mss. Syriaques... entrés à la B.N. de Paris depuis l'édition du catalogue général*, *ROC*, 2e série, VI/1911, pp. 271-323.

41. Cité dans *Syn. Or.*, p. 619.

42. V.g. en arabe dans *Šuhadâ'*, *cit.*, t. II, p. 115.

43. V.g. *Bk. of Gov.*, II, p. 656 et n. 3.

mi-route entre Mossoul et Ḥadîṯa du Tigre[44], une distance de sept parasanges la séparant de chacune de ces deux villes. Il n'y a plus aujourd'hui de localité de ce nom ; d'après la distance, il faudrait la chercher au Nord du village moderne de Sallamîya. Si c'est là qu'il faut placer le diocèse de Taimana, il correspondrait à la partie Sud du district de Ninive, qui aurait eu alors un évêque spécial ? Bordant le Tigre et la route arabe, cette région était très prospère au IXe siècle, au moment où nous trouvons des évêques de Taimana, mais nous n'avons aucun renseignement sur sa chrétienté.

De toutes façons l'appellation est postérieure et implique peut-être une nuance de flatterie vis à vis des Arabes. Peut-être même n'est-elle qu'un doublet qui cache un nom plus « chrétien », Ninive par exemple ? En effet, on ne peut pas ne pas remarquer que le nom de Ninive ne figure pas dans les listes où l'on rencontre Taimana, l'on n'a malheureusement pas de liste qui puisse servir de terme de comparaison à la nomenclature du Codex 354. Risquer une hypothèse en la matière serait donc téméraire.

La déchéance de Mār Matta

Le temps des luttes entre fractions chrétiennes rivales est désormais passé. Dans les brassages de populations qui se succèdent au cours de ces siècles (et dans quel siècle ce pays n'en a-t-il pas connus ?) la chrétienté de plus en plus réduite oublie un peu ses querelles intérieures. On ira même jusqu'à voir une église nestorienne se bâtir, en 767, à Tikrit, la forteresse jacobite, en échange bien sûr d'autres bons procédés.

Néanmoins, au cœur de l'Eglise Syrienne Occidentale, la rivalité entre Tikrit et Mâr Matta, rivalité aussi ancienne que l'institution du maphrien, va entrer dans sa

---

44. Ibn Kurdadbah, *Al masâlik*, éd. de Goeje, pp. 67 et 163.

dernière crise. Voyant Tikrit amoindrie par les vicissitudes des temps, et le diocèse de Ninive florissant [45], le maphrien Ignace Lazare veut remanier son éparchie et se soumettre directement Ninive, qu'il doit par conséquent enlever à l'évêque de Mâr Matta. Il choisit bien son moment : en 1152, le métropolite de Ninive est mort, le maphrien refuse de lui désigner un successeur. La solution était très flatteuse pour la ville de Mossoul, mais chargée de menaces pour le futur évêque de Mâr Matta ; elle ne souriait guère non plus aux Tikritains, qui craignaient que leur ville ne perdisse encore de son importance en laissant partir son maphrien.

Tikrit eut deux fois gain de cause auprès du patriarche Athanase, mais Lazare tint bon et ne sacra toujours pas de métropolite pour le siège vacant. Son obstination finit par l'emporter, et le synode de 1155 sanctionna la réorganisation. C'était l'arrêt de mort de Tikrit, que les maphriens auront quitté avant la fin du siècle, c'était aussi le début du déclin de Mâr Matta, soumis entièrement désormais à la discrétion du marphrien.

Il semble cependant que le patriarche, qui avait approuvé à regret la décision du maphrien, ait voulu donner comme un « prix de consolation » à l'évêque de Mâr Matta, spolié de sa juridiction sur Mossoul. On est bien tenté de penser que ce fut dès cette date que fut adjoint au titre de Mâr Matta celui d'Adherbaïdjan. On recréait ainsi un vieux diocèse historique datant de l'époque de Mârûṯâ [46], mais bien dédoré depuis. Surtout on éloignait de Ninive le maître évincé, remplacé dans son couvent par un pâle archimandrite. La situation dut engendrer quelque rancune, et aussi quelque honte, car le premier évèque, Timothée, en 1166, se contentera de signer : « évêque d'Adherbaïdjan ». Il faudra attendre 1232, avec Sevère Ya'qûb de Barṭelli, pour que l'évêque du grand couvent déchu ose signer de son titre complet « *Evêque de Mâr*

45. *M.S.*, III, p. 307.

46. Celui-ci avait créé un diocèse pour les Edesséniens déportés par les Perses en 609.

Matta (qui à ses yeux reste primordial), *et d'Adherbaïdjan* » [47].

Faut-il distinguer à cette époque deux évêchés jacobites, l'un d'Adherbaïdjan et l'autre de Tabriz [48] ? Il semble que non, et rien dans la chronologie des évêques ne s'oppose à l'identification. Cette solution répondrait aussi à la question posée par Honigmann [49] : Où était le siège de l'évêque ? Il semble que l'on puisse répondre : A cette époque, il était à Tabriz [50].

Le jumelage, un peu bancal, de Mâr Matta et de Tabriz, semble avoir duré jusqu'à la fin du XIII[e] siècle, au moment où un maphrien, Barsaume, passera cinq ans à Tabriz et à Maġâra, de 1293 à 1298, et en profitera probablement pour rattacher directement le diocèse à son éparchie [51]. D'ailleurs, les grands seigneurs de Mâr Matta s'étaient habitués à vivre à l'ombre du maphrien et au rôle inférieur que cela signifiait pour eux ; le contemporain de Barsaume, l'évêque Iwannîs de Mâr Matta, cohabita pacifiquement avec le maphrien, et se contenta de cul-

---

47. Ceci résout le pseudo-problème posé par Honigmann (*Le couvent*, *cit.* p. 98, n. 7) suivant Baumstark (*Syr. Lit.*, p. 329) d'après le catalogue des Mss de Cambridge, de Wright (Add. 2887.37) qui mentionnait un évêque du couvent de Mâr Matta en Adherbaïdjan (?).

48. Comme le voudrait le *Lisân al Mašriq* (III 1950, p. 25 n. 6 et 7) qui parle du diocèse d'Adherbaïdjan, dont le centre était Tabriz, et dont « l'histoire a mentionné certains évêques », et du diocèse de Tabriz, qui aurait été séparé comme diocèse spécial peu avant le XIII[e] siècle.

49. *Cit.*, p. 112 n. 3 où il suggère Ardabil.

50. Il semble qu'il y ait eu aussi un évêque à Urmia, près du lac de Van, v.g. Ignace, vers 1190. (*Lisân*, III 1951, p. 224). A la même époque, le siège nestorien de la même région dépendait également de l'Adiabène-Assyrie. Plus tard, tout le monde semble s'être transporté à Maġâra.

51. A ce moment l'Adherbaïdjan dépend du patriarcat jacobite de Sis (Honigmann, *cit.*, p. 175, d'après *B.H.*, I, col. 793-797.

tiver son jardin et de bâtir quelques chambres, une tâche qui deviendra traditionnellement celle de ses successeurs [52].

Les diocèses récents

Le processus d'émiettement continuera encore dans la suite. Au XVIe siècle, le célèbre couvent de Mâr Behnâm devint à son tour le centre d'un diocèse, appelé *Diocèse de Mâr Behnâm et de Qaraqôš* [53]. Le premier évêque fut Iwannîs Išô' de Qaraqôš, qui siégea de 1566 à 1576. On trouvera dans la précieuse histoire arabe du couvent, écrite par le supérieur actuel, Mgr Ephrem Abdal [54], une liste de six noms d'évêques, dont le dernier meurt en 1777.

Nous arrivons alors à la période moderne, à laquelle appartient le seul évêque catholique ayant porté le titre de Mâr Behnâm et Qaraqôš, Mgr Bišâra Akṭal (Cyrille Behnâm) sacré en 1790.

Quand les Jacobites reprirent le couvent en 1798, ils y remirent un évêque, bien qu'on ne connaisse plus de noms. L'évêque anonyme de 1809 sera sacré patriarche intrus par le maphrien Basile Bišâra [55], avant d'être tué en 1818. On ne sait s'il avait été remplacé à Mâr Behnâm, dont les moines furent dispersés en 1820.

Il faudrait encore mentionner ici le diocèse chaldéen catholique de *ZAKO*, héritier du petit Bâ Nûhadra et de Ma'alta de Dehok, qui eut peut-être déjà des évêques catholiques dès le XVIe siècle, mais ne fut converti défini-

---

52. Voir en appendice la liste épiscopale révisée du n° 17 au n° 21.

53. Mgr BARSAUME, *Aperçu*, *Revue Patriarcale*, III/1936, p. 198.

54. *Al lû'lû' an-nadîd*, Mossoul, 1951, p. 94.

55. Mgr ARMALET, *Les catholicos d'Orient et les maphriens jacobites*, dans *Al-Machriq* (Beyrouth) à partir de XXII/1924. Ici notice du maphrien n° 101.

tivement qu'à la fin du XVIIIe siècle[56]. Il fut érigé en diocèse indépendant en 1850, et son premier évêque fut Mgr Emmanuel Asmar (1859-1875).

Ainsi se termine l'histoire des diocèses de la plaine de Ninive. On pourrait évidemment traiter le sujet comme une série de remaniements administratifs, se traduisant en statistiques et en listes épiscopales. Je crois qu'il est plus exact de le voir comme la dissection progressive d'un être vivant, et quand cet être est cher, le cœur saigne à la pensée de son malheur. Hélas, cela aura été le tragique destin de l'Eglise historique d'Iraq, de ne pas voir des remaniements traduisant le développement et la vie, mais des démembrements trahissant les divisions et la mort.

Le renouveau dont nous sommes témoins dans les Eglises Chaldéenne et Syrienne catholiques contemporaines est en train de réparer les effets séculaires de cette loi de désintégration inéluctable qui est celle des sarments séparés du cep.

J. M. FIEY, O. P.

Mossoul.

---

56. D'après *L'Eglise Chaldéenne Catholique*, pp. 70-72, par Mgr Tfinkdji, 1913 ; (et *Ann. Pont.* 1914).

Appendice

Listes épiscopales

N. B. Les numéros n'indiquent pas nécessairement la succession immédiate.

Evêques nestoriens du Bā Nūhadra et Ma'alṯa

Références : Syn. Or., table p. 669.
Le Quien, O. C., II, col. 1221-1222.
DHGE, VIII/1936, col. 1236, s. v. Beth Nuhadra.

Remarque : Ce dernier article, dû à M. le Chanoine A. Van Lantschoot, donne une liste qu'il n'y a pas lieu de reprendre. Je me contente de la reproduire ici à peu près exactement, en y ajoutant seulement les quelques remarques qui se rapportent à notre sujet.

1 — Isaac, en 410. (Syn. Or. p. 272 et 617).
2 — Salomon ou Samuel, en 497. (Syn. Or. p. 310, 311, 315) ; (p. 621, Chabot note que la variante « paraît imputable à l'inadvertance des copistes »).
3 — Gawsîšô', en 585. (Syn. Or. p. 423). Il y a un évêque de Ma'alṯa au même synode et aussi un évêque de Ninive.
4 — Jean, en 605. (Syn. Or. p. 478). Il y a un évêque de Ma'alṯa au même synode.
5 — Nestorius, sacré en 790 (Syn. Or. p. 608 n. 3).
6 — Brikîšô' (milieu du IXe siècle) Cod. 354, B. N. Paris. (F. Nau, ROC, 1911, p. 271-323).
7 — 'Awdîšô', év. de Ma'alṯa et Nûhadra. 961-962/3 (Mari lat. p. 88 ; B. O., II, p. 442, 453 ; III. II, p. 769 ; Le Q. Nuhadra, n° 1 ; « Vie de R. Y. Busnaya », p. 28-29 et 55).
8 — Yahwâlâhâ, devient en 995 métropolite de Nisibe.

(Le Q. lui donne le n° IV de Ma'alṯa. — Elie de Nisibe, « Op. Chron. », CSCO, 63*, p. 107) l'appelle évêque de Nûhadra.

9 — Moyse, en 1111. (Mari lat. p. 129 ; Le Q., Nuhadra, n° II).

10 — x, en 1134. (Mari lat. p. 131 ; Le Q., Nuhadra, n° III).

11 — Yahwâlâhâ (?), avant 1190. (B. O., II, p. 453 et 487 ; Le Q., n° IV).

12 — Sawrîšô', avant 1222. (B. O., II, 453, III. II p. 769 ; Le Q., n° V).

13 — Išô'yaw, en 1257. (B. O., II p. 455 ; Le Q. N° VI). Mari lui donne son titre arabe de Bâhadra.

14 — Malkîšô', en 1265. (B. O., II, p. 456). Comme 'Awdîšô' de Ma'alṯa assiste avec lui au même sacre (de Denḥa I) on peut penser que ce dernier était évêque de Ma'alṯa du Zâb.

Evêques nestoriens de Ninive/Mossoul

jusquà ce que la ville devienne métropole (entre 860 et 872).
Références : Le Quien, O. C., II, Ninive, col. 1223-1226 ;
Mossoul, col. 1216-1220 ;
Syn. or. p. 678.

1 — Aḥûdemmeh, en 554. (Syn. Or., p. 366).

2 — Yazdepnaḥ, en 576. (Syn. Or., p. 368). C'est probablement l'évêque du Jeûne de Ninive, au temps du patriarche Ezéchiel, 570-581. (B. O., II p. 413 ; Le Q., Ninive, n° III) bien que la tradition de Mossoul appelle celui-ci Mâr Zé'a. — Yazdepnaḥ peut avoir été év. de Ma'alṯa en 554. (Syn. Or. p. 366).

3 — Mâr Aba, en 585. (Syn. Or. p. 423) — Un év. de Ma'alṯa assiste au même synode.

4 — Mara, mort avant 628. (Thomas de Marga, lib. II, cp. 4 ; B. O., II, p. 188, 420 ; III. I, p. 475 ; Le Q., Ninive n° V).
— Cet évêque est le prédécesseur d'Išô'yaw ; l'ordre de Le Q. est donc à rétablir : III, V, VI, IV, VII, etc.

5 — Išô'yaw, avant 828 — avant 637. (Th. de Ma., lib. II, cp. 4, 11, 12, etc. ; B. O., II, 188, 420 ; III. I., 475 ; Mari lat. 55 ; Budge, Bk. I, p. lxxxvi ; 'Amr ar. 56 le fait évêque de Ninive puis « métropolite » de « Mossoul », ce qui est un anachronisme doublé d'une erreur. — Le Q., Ninive n° VI, Mossoul n° I. — Voir aussi ses lettres, dont la chronologie semble un peu bouleversée (cf. Adiabène chrétienne).

— Georges de Kafra — Ne semble pas avoir été en fait év. de Ninive, comme le voudrait 'Amr ar. p. 57 (suivi par Assémani, B. O., II, p. 421 ; Le Q., Mossoul n° II ; et, parmi les modernes, le P. Ortiz de Urbina). Le texte, plus sérieux, de Thomas de Marga, (Bk. II, p. 179-186) montre que s'il fut bien à Ninive avec son maître Išô'yaw, il accompagna également celui-ci à Erbil.

6 — Mâr 'Emmeh d'Arzun, au temps de la conquête arabe (637) jusque 644 (ou 647). (Mari lat. 55 ; B. O., II, 420 ; III. I. 615 ; Le Q., Ninive n° IV).

7 — Moïse, assiste à la mort d'Išô'yaw, en 650. (ou 658) (B. O., II, 188, 420 ; III. I, 475 ; Le Q., Ninive, n° VII).

8 — Isaac de Ninive, entre 658 et 680 ; reste six mois puis abdique. (Cf. Chabot, Lit. Syr., p. 104) Le Q., le nomme n° II de Ninive et le situe vers 500 (?) avec réf. à B. O., I, 207, alors que, là même, Assémani le mettait déjà « après » 500.

9 — Siméon, probablement depuis 695 (retour de Ḥananîšô') ('Amr ar. 60 ; Bk. II, 236). Devient métropolite d'Erbil en 714 (Le Q., Mossoul n° III, anonyme).

10 — Ephrem (Bk. II, p. 237 ; B. O., III. I, p. 478) ; Le Q. (Ninive, n° VIII) en fait le successeur de Moyse (?) En fait, il bâtit l'église de B. Bôré, consacrée par le métropolite Jean d'Adiabène, donc entre 714 et 721.

11 — Abraham, prédécesseur du suivant, mort entre 741 et 754. (Le Q., Ninive n° IX). — Mâran 'Emmeh, Le Q. (Mossoul, n° IV) le fait év. de Mossoul, avec réf. à Th. de Marga (lib. III, cp. 4), où l'on voit en fait (Bk. II, p. 312-313) que ce personnage devint

métropolite d'Erbil après Aḥa, donc entre 754 et 773.

12 — Išô'yaw de Marga, sacré par Aḥa, donc entre 741 et 754. Devient métropolite d'Aṯôr en 780, à l'avènement de Timothée. (Th. de M., lib. II, cp. 3 ; B. O., III. I, p. 480 ; Le Q., Ninive, n° X, Mossoul, n° V).

13 — Išô'sawrân bar Mamaï, seconde moitié du VIII[e] siècle. (Th. de M., lib. IV, cp. 8 — Bk. II, p. 648 ; B. O., III. I, p. 300).

14 — Ḥananîšô', nommé par Timothée (780-823) (Epistulæ, CSCO, p. 90).

15 — Mâran Zḵâ, à qui Timothée écrit, donc avant 823. (Epistulæ, CSCO, p. 96 ; Th. de M., lib. IV, cp. 18 ; B. O., II, p. 494-495 ; Le Q., Ninive, n° XII).

Note : Voir la suite de la liste dans « Adiabène chrétienne ».

Evêques et Métropolites iacobites de Mār Matta et Ninive/Mossoul

Références : B. O., II (ou « Dissertatio », édition de 1730) n° IX, p. 99-100 et 102, s. v. Mosul, ou Monasterium S. Matthaei.

— Le Quien, O. C., II, col. 1559-1564, « Ecclesia Mosul ».

— Feu Mgr Barsaume, patriarche jacobite, donne une liste de 38 noms, depuis le début jusqu'en 1935, dans « *Aperçu sur l'histoire de la communauté syrienne en Iraq* » (en arabe), dans la « *Revue Patriarcale Syrienne* » (Couvent de S. Marc, Jérusalem) III/1936, p. 223-224, dont j'ai gardé la numérotation.

— Commentaire en arabe, anonyme (dû en fait à l'actuel évêque syrien orthodoxe de Mossoul, Mgr Paulos Behnam) des 21 premiers noms de la liste précédente, dans la revue « *Lisân al Mašriq* », Mossoul, II/1950, à partir de la p. 348.

— Renseignements dispersés dans la grande histoire des catholicos et des maphriens (en arabe) de Mgr Armalet, dans le *Machriq* (Beyrouth), à partir de 1924. (Dans les listes j'y référerai par le sigle A, suivi du numéro du maphrien).

— Feu Mgr Paul Hindo s'est largement inspiré de ce dernier travail dans sa compilation rapide : « *Primats d'Orient ou Catholicos nestoriens et maphriens syriens* », Rome, S. C. Orientale, Codification, 1936.

1re série : Evêques de Mār Matta et de Ninive/Mossoul :

1 — Bar Sohdô, évêque de Ninive (?), tué par Barsaume de Nisibe en 484/485. (M. S., II, p. 417, 438-439 ; B. O., II, p. 403 ; Diss. p. 100 ; Lisân, II/1950, p. 348-351).

2 — Garmaï, 544. (M. S., II, p. 417 ; B. H., II, col. 85 ; B. O., II, p. 411 ; Le Q., n° I ; Honigmann, p. 94).

3 — Ṭubâna (d'après B. H., II, col. 102) ou Mâri (d'après M. S., II, p. 417) (B. O., II, p. 414 ; Diss. p. 100 : s. v. Tobias ; id. Le Q., n° II).

4 — 5 — 6 — Išô'zkâ, Sohdô, Šim'ûn. (M. S., II, p. 417 ; Diss. p. 100 ; B. O., II, p. 414 ; Le Q., n° III, IV, V.

7 — Christophore, en 628/629. (M. S., II, p. 416-417 ; B. H. in B. O., II, p. 414 ; Diss. p. 100 ; Honigmann, p. 95 ; Lisân, II/1950, p. 388-390 ; Le Q. n° VI).
— Moïse, au temps de Mâr 'Emmeh (644-47 ou 647-50) (Chron, An. ad annum 846 pertinens, CSCO, vol. 4, t. 4, versio J. Chabot. (Chronica Minora).

8 — Jean le Vieillard, 685. (B. O., II, p. 429-430 ; Diss. p. 100 et 162 ; Le Q., n° VII ; A. n° 39 ; B. H., III, col. 144 ; Mgr Barsaume, Lit. Syr. (en arabe) 2e éd., p. 362-363 ; Lisân, II/1950, p. 390-392).
— l'intrus anonyme, sacré à la place du précédent. (Le Q., n° VIII ; B. O., II, p. 429-430 et 463).
— l'intrus Bacchus, avant 750 (M. S., II, p. 508, 512).

9 — Jean II, 752. (M. S., II, p. 516 ; Lit. Syr. ar. p. 317 ; Lisân, III/1951, p. 121 ; Honigmann, p. 102).
— Elie, év. de Singâr (et Mossoul ?) présent au synode de Mabbug en 758. (Denys, p. 212-213 ; Honigmann, p. 102 et 162).

10 — Daniel, 817, à qui le titre de métropolite est confirmé (et non pas conféré, comme dit Honigmann, cit. p. 162) (M. S., III, p. 29, 32 ; B. H., I, col. 343 ; B. O., II, 341-343 ; Le Q., n° IX ; Lisân III/1951, p. 121-124). Remarquer (M. S., III, p. 32 et 39) la mention des évêques Mattéens.

11 — Cyriaque, 834. (M. S., III, p. 85 ; B. O., II, p. 347 ; Lisân III/1951, p. 124-125).
— x., 872, ordonne illégitimement deux évêques (B. O., II, p. 439).
— Moïse bar Kipho, † 903, porte le titre de Mossoul, v. g. in Ms. de 1539 (de Charfet, cat. Armalet, p. 204) ; (B. O., II, p. 219 ; Honigmann, p. 162).
— Bar Nasîḥa, intrus vers 890. (B. H., II, col. 216 ; Le Q., n° XI ; B. O., II, 440).

12 — Christophore II (Serge), 914. (Lisân, III/1951, p. 126).

13 — Timothée Soġdi, 1075-1120. (B. O., II, p. 448-449 ; Le Q., n° XII ; Lisân, III/1951, p. 221-222).
— Zachée, intrus vers 1112. (B. H., II, col. 324 ; B. O., II, 449 ; Le Q., n° XIII).

14 — Bar Kutéla, 1142. (B. H., II, col. 324-326 ; B. O., II, p. 449 ; Le Q. n° XIV ; DHGE, VI/1932, col. 669, par le Chan. Van Lantschoot ; Lisân, III/1951, p. 222-223).

(1155 : Fusion Mossoul-Tikrit)
2ᵉ série : Evêques de Mār Matta et d'Adherbaïdjan

15 — x., 1153. (Lisân, III/1951, p. 223) (?).
— Timothée, « év. d'Adherbaïdjan » en 1166. (M. S., III, p. 480).

16 — Salîba, 1189-1212. (Lisân, III/1951, p. 224).

17 — Sévère Jacques Šakko : 1232-1241. (B. O., II, p. 237, 455 ; Diss. p. 100 ; Lit. Syr. ar. 2ᵉ éd. p. 501-504 ; Mss de Cambridge, cat. Wright, p. 425, Add.

1997 d. ; Baumstark, Syr. Lit., p. 311-312 ; Graf, p. 269 ; etc. Lisân, III/1951, p. 224-230).

17 a — Grégoire Jean, après 1241, avant 1266. Ev. de Mâr Matta et d'Adherbaïdjan. (Lit. Syr. ar., p. 505-506 ; Lisân, III/1951, p. 338).

17 b — Jean (Denḥa, bar Hamza) 1266. (B. O., II, p. 231-233).

17 c — Sévère (Josué) automne 1266. (B. O., II, p. 231-233).

18 — Ignace de Barṭelli, 1269. (Lit. Syr. ar. p. 505 ; Lisân, III/1951, p. 338).

19 — Sévère Išô' (Ṭîṭâ), 1269-1271/2 (Lisân, III/1951, p 340-341).

19 a — Basile, év. de Tabriz, † 1271/2 (B. H., II, 443-445 ; B. O., II, 253 s.).

19 b — Sévère, év. de Mâr Matta, Adherbaïdjan. Tabriz, 1271/2-1277. (B. O., II, p. 253 ; Lisân, III/1951, p. 340-341, bloqué avec son homonyme précédent).

19 c — Denys (Joseph) év. de Tabriz. 1277-1290. (même réf., et Hindo, p. 91, à propos de ses vélléités d'union. Cependant, ne pas en faire le successeur de Basile, en 1271).

20 — Basile Ibrahim : Mgr Barsaume lui donne le n° 20, et « Lisân » le fait siéger de 1278 à 1290. Or, il était certainement évêque de B. Ṭaksûr et B. Ṣaïda (cf. l'explication de ce double titre dans « Adiabène Chrétienne ») ; mais on ne dit pas qu'il ait été en plus év. de Mâr Matta et d'Adherbaïdjan. (B. H., II, col. 447 ; Lisân, III/1951, p. 341-342 ; Honigmann, p. 168).

21 — Iwannîs, 1290. (Lisân, III/1951, p. 342).

— Avec cet évêque se terminent les articles du « Lisân ». Dans la liste de Mgr Barsaume, il y a maintenant (entre 21 et 22) un trou jusqu'en 1665. Le Quien nomme encore deux évêques, d'après l'appendice du continuateur de Bar Hébraeus :

— Georges, † 1495 ; (B. O. II, p. 462 ; Diss. p. 100 ; Le Q., n° XVI).

— Etienne de Bâ Sabrîna, 1495. (mêmes réf., Le Q. n° XVII).

— Puis la liste des évêques de Mâr Matta, par Mgr Barsaume, reprend au n° 22. Comme les détails et les références manquent sur la plupart de ces évêques, il faut attendre la publication des notes du défunt patriarche pour avoir des précisions sur ce qui n'est maintenant qu'une sèche énumération de noms.

Evêques jacobites du Bā Nūhadra et de Ma'alta

Références : B. O., II, n° IX (ou Dissertatio de Monophysitis, édition à part paginée, 1730, p. 103-104) s. v. Nuhadra ;
— la même liste est reproduite par : Le Quien, O. C., II, col. 1591-1592, et DHGE, VIII/1936, s. v. Beth Nuhadra ;
— Honigmann, cit., p. 117 (n° 21) et 118 ;
— Mgr Barsaume, « Aperçu », cit., Revue Patriarcale, III/1936, p. 195.

— Sulaïman, en 424 (?) (Aperçu).
1 — Zakkaï, 593-605. (Aperçu).
2 — Daniel, 630. (B. O., II et Diss, p. 103 ; II, p. 419 ; Le Q., n° I).
3 — Jonas, † 773 (Denys, trad. p. 59 ; B. O., II, p. 111, 115 ; Diss. p. 103 ; Le Q. n° II).
4 — Jean, 1166. (M. S., III, p. 480 ; Honigmann, p. 117, n° 21).
5 — Athanase, 1265-1279. (B. H., col. 422, 450 ; B. O., II, p. 249, 255 ; Diss. n° IX, p. 103-104 ; Le Q., n° III).
6 — Jean Job, 1284. (B. H., II, col. 462 ; B. O., II, p. 260 ; Diss. p. 104 ; Le Q., n° IX ; Aperçu p. 195).

LA THÉOLOGIE DE L'ANAPHORE SELON LES PÈRES DE L'ÉCOLE D'ANTIOCHE

On commencera par préciser les limites de cet exposé, et pour cela, trois remarques préalables me paraissent nécessaires :

1° — D'abord qu'entendons-nous par l'Ecole d'Antioche ?

Vers le milieu du IIIe siècle, le prêtre Lucien fonda à Antioche une école, dont le maître principal sera Diodore de Tarse dans la deuxième moitié du IVe siècle ; or on peut découvrir chez un certain nombre de théologiens originaires de cette ville d'Antioche, ou formés sous l'influence des maîtres antiochiens, un mouvement de pensée, un ensemble de tendances et de principes d'explication qui témoignent d'une certaine unité ; en réaction contre l'allégorisme de l'école d'Alexandrie, ces auteurs cherchent surtout dans le texte sacré le sens littéral, tel que la méthode historique et grammaticale peut nous le révéler, au risque, parfois, de donner l'impression d'un certain rationalisme qui évacuerait le mystère : ce fut en particulier l'un des soupçons qui pesèrent sur Théodore de Mopsueste. En fait, c'est ce dernier auteur, avec saint Jean Chrysostome, que nous aurons surtout à considérer. Occasionnellement, nous y ajouterons les témoignages de Théodoret et de Nestorius.

2° — Par *anaphore,* on entend habituellement la prière centrale de la Messe, ce qu'en latin nous nommons le *Canon,* et que les Grecs nomment précisément *anaphora,*

c'est-à-dire oblation ; sans entrer dans les détails des différents rites, on peut dire que *l'anaphore* commence avec un dialogue initial, précédant une prière d'actions de grâces correspondant à notre Préface ; certains, comme le P. SALAVILLE [1], y incluent la communion elle-même jusqu'à la prière d'actions de grâces qui correspond à notre Postcommunion. Je me tiendrai cependant à la façon de parler qui me semble plus habituelle, selon laquelle l'anaphore se termine avant la communion, plus exactement avant les prières préparatoires à la communion : ainsi pour prendre un point de comparaison dans la liturgie latine, l'anaphore se termine à l'Amen qui précède le Pater.

3° — De cette partie centrale de la messe, nous voudrions exposer la *théologie* selon les Pères de l'Ecole d'Antioche. J'ai dit la *théologie ;* il ne s'agit donc pas d'exposer les rites eux-mêmes sinon dans la mesure où ce sera nécessaire pour en exprimer la doctrine théologique. Nous possédons plusieurs études sur les rites liturgiques tels qu'ils sont décrits dans les principaux auteurs que nous étudions ici : pour saint Jean Chrysostome, dès 1883, une très bonne étude de F. PROBST : *Die antiochenische Messe nach den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus* [2] *;* après la publication par A. MINGANA en 1932-33, de la version syriaque des *Homélies Catéchétiques* de Théodore de Mopsueste [3], plusieurs travaux ont exposé la liturgie de ce dernier : à peu près simultanément en 1933, H. LIETZMANN et A. RÜCKER rassemblent les textes essentiels, le premier en syriaque et dans une traduction allemande [4], le second dans une excellente

1. Art. *Anaphore,* dans *Catholicisme,* 1, col. 507-508.

2. *Zeitschr. f. k. Theol.* 7, 1883, pp. 251-303.

3. Dans *Woodbrooke Studies,* V et VI, Cambridge, 1932-1933, avec une traduction anglaise.

4. H. LIETZMANN, *Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia,* dans *Sitzungsberichte der K. Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil. Hist. Klasse,* Berlin, 1933, pp. 915-933.

traduction latine[5] ; tous ces auteurs, après A. MINGANA, constatent la grande ressemblance de la liturgie de Théodore avec celle que décrivent les *Constitutions Apostoliques,* constatation reprise par O. CASEL[6], et par les auteurs plus récents, notamment par Fr. J. REINE, dans sa thèse sur la doctrine eucharistique et la liturgie des catéchèses mystagogiques de Théodore de Mopsueste, publiée en 1942 à Washington[7]. Ce dernier auteur ne se limite d'ailleurs pas à l'aspect liturgique, mais dans une première partie, il étudie la doctrine théologique de Théodore ; on peut regretter toutefois qu'il ait cru utile d'adopter un plan, valable en théologie scolastique, mais qui n'a rien à voir avec la démarche de la pensée de l'auteur qu'il étudie : commençant par la doctrine de la *Présence réelle,* il considère ensuite l'Eucharistie comme *sacrement,* puis comme *sacrifice.* On pourrait faire le même reproche à une étude déjà ancienne de A. NAEGLE, sur l'Eucharistie chez saint Jean Chrysostome[8] ; déjà P. BATIFFOL soulignait les erreurs de critique contenues dans cet ouvrage et qui sont dues au désir de retrouver chez Chrysostome les catégories de la théologie scolastique, et surtout de la théologie posttridentine[9].

Comment éviter ces erreurs ? C'est équivalemment poser la question de la méthode que nous suivrons. Après bien des hésitations, j'ai pensé que le plus sûr est de suivre le déroulement de la liturgie de *l'anaphore* telle que nous la découvrons dans Théodore de Mopsueste et

---

5. A. RÜCKER, *Ritus baptismi et missae quem descripsit Theodorus Ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis,* Münster, 1933.

6. O. CASEL, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium,* dans *Jahrb. für Liturgiewissenschaft,* 13, 1935, p. 109.

7. FR. J. REINE, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Théod. of Mopsuestia,* Washington, 1942.

8. A. NAEGLE, *Die Lehre des hl. Chrysostomus des Doctor Eucharistiae,* Fribourg en Br., 1900.

9. P. BATIFFOL, *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation,* Paris, 5e éd., 1913, p. 418 s.

dans Chrysostome ; ce plan s'il peut conduire à certaines répétitions, nous garantit du moins une plus grande fidélité à la démarche théologique de nos auteurs et à leur intention pastorale : c'est en partant des rites eux-mêmes, des signes visibles dont se sert l'Eglise, qu'ils présentent leur théologie des sacrements et spécialement de l'Eucharistie.

1. *Une communauté de prière*

L'anaphore commence par un salut que le prêtre adresse aux fidèles ; Théodore nous en donne une assez longue formule tirée de la 2e épître aux Corinthiens (2 *Cor.*, 13 : 13) : « Que la grâce de N.S. J.C. et l'amour de Dieu le Père et la communication de l'Esprit-Saint soient avec vous tous ». Il nous prévient, d'ailleurs, que certains emploient une formule plus brève : « que la grâce de N. S. J.C. soit avec vous tous » [10]. Ce salut correspond à notre *Dominus vobiscum* et Dom H. Engberding en a étudié les différentes formes dans les liturgies d'Orient [11]. A ce salut du prêtre, le peuple répond : *Et avec ton esprit.*

Ce court dialogue est l'occasion de précieuses indications théologiques sur la nature de l'anaphore qui va suivre ; on peut les résumer en trois points :

— a) d'abord le souhait et la prière du prêtre sont un rappel du plan de salut : plus qu'à aucun autre moment, c'est au début de la liturgie eucharistique qu'il convient de se rappeler l'amour de Dieu pour les hommes, cet amour gratuit qui nous donne même de pouvoir lui faire une offrande agréable. « Avant toute (autre) chose,

---

10. *Homél. Catéch. XVI, 2* — Nous suivons toujours les divisions en paragraphes de l'éd. R. Tonneau, *Les Homélies Catéchétiques de Th. de Mops.*, Città del Vat., 1949.

11. H. Engberding, *Der Gruss des Priesters zu Beginn der* Εὐχαριστία *in östlichen Liturgien*, dans *Jahrbuch f. Liturgiewiss.* 9, 1929, pp. 138-143.

c'est avant cette liturgie qu'il convient que le peuple soit béni par cette prière apostolique... C'est à ce point en effet que Dieu aima le monde, selon la parole évangélique, qu'il livra son Fils unique pour lui, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle (*Jo.*, 3 : 16).

Or il montre un tel amour envers les hommes, non pas qu'il reçût de nous (rien) qui fût digne de ce (bon) vouloir, mais par sa grâce à lui et sa miséricorde... ». Il ne s'agit pas toutefois d'un simple rappel mais d'une prière que fait le prêtre afin que les fidèles « se montrent dignes de cet amour que Dieu par sa grâce montra à toute notre race » [12].

— b) Ainsi « au cours des mystères les plus redoutables, le prêtre prie pour le peuple, et le peuple prie pour le prêtre : les mots : « *Et avec ton esprit* » ne signifient rien d'autre » [13].

Saint Jean Chrysostome voit ici d'abord le signe de la solidarité de tous les membres de la communauté rassemblée : membres d'un même corps, nous devons avoir le souci de tous les membres de ce corps ; le salut mutuel des fidèles et du prêtre au début de l'anaphore doit nous rappeler la responsabilité collective de tous les chrétiens : « donc ne pas s'en remettre pour tout aux prêtres, mais nous aussi, puisque faisant partie d'un même corps, avoir le souci de l'Eglise tout entière » [14]. La même pensée est présente chez Théodore de Mopsueste et ce sont les mêmes textes de saint Paul (*I Cor.*, 12 : 27 ; Eph., 5 : 27) qui lui servent à illustrer cet enseignement sur le Corps Mystique. Sans doute le pontife, le prêtre, remplit le rôle, la τάξις, d'un membre plus honoré que les autres membres ; il est l'*œil* ou la *langue* du corps tout entier, selon des métaphores que l'on retrouve ail-

---

12. *Théod. de Mops. Hom.*, *XVI*, *2*.

13. Chrysostome, *In Ep. 2 ad. Cor.*, *Hom. 18*, *3* (P.G. 61, 527).

14. *Ibid.*

leurs [15], mais il a besoin, lui aussi, des autres membres et de leur prière [16].

— c) Mais on doit aller plus loin : la formule « Et avec ton esprit », selon nos auteurs ne signifie pas « avec toi » ou « avec ton âme » ; il s'agit de l'Esprit du sacerdoce, du charisme propre que le prêtre a reçu pour l'utilité des autres, c'est-à-dire pour qu'il accomplisse comme il faut la liturgie pour le bien de toute la communauté [17]. Avec le caractère communautaire de la liturgie, c'est donc aussi son caractère hiérarchique qui est manifesté par ce double salut, la place propre du sacerdoce, avec la grâce spéciale qu'il confère et qui en fait l'instrument de l'Esprit-Saint : le prêtre, affirme Chrysostome, « ne porte la main sur les oblats qu'après avoir invoqué pour vous la grâce de Dieu, et après que vous lui avez répondu : Et avec ton Esprit. Par cette réponse vous vous remettez en mémoire que ce n'est pas celui qui est présent qui opère quoi que ce soit, que les dons offerts ne sont pas œuvre d'une nature humaine, mais que c'est la grâce de l'Esprit, survenant et couvrant tout de ses ailes, qui accomplit ce sacrifice mystique » [18]. On voit s'esquisser dans ces lignes toute une théologie du sacerdoce sur laquelle ce n'est pas le lieu de s'étendre. Mais il est important d'avoir mis en lumière, dès les débuts de l'anaphore, la nature de l'assemblée des chrétiens, et dans cette assemblée la place du sacerdoce, détenteur d'un charisme qui lui est propre, dans lequel et par lequel c'est l'Esprit-Saint lui-même qui opère invisiblement ; sans cette présence de l'Esprit dans le prêtre, il n'y a pas d'Eucharistie.

On peut discuter la valeur de l'interprétation de

---

15. Cf. *Homél. Catéch. XV, 41.* — Cf. J. Lécuyer, *Le Sacerdoce Chrétien et le sacrifice eucharistique selon Théodore de Mopsueste*, dans *Rech. S.R.*, 36, 1949, p. 496.

16. *Hom. Catéch. XV, 36.*

17. Théod., *Hom. Catéch. XV, 37-38.* L'auteur cite ici le mot de Rom. 1 : 9 : *in spiritu servio.*

18. *De Sa Pentecoste, hom. I, 4* (P.G. 50, 458-459).

Théodore, surtout si les formules du dialogue sont un héritage de la Pâque juive. Cependant, la nature même du dialogue entre le célébrant et les fidèles implique bien cette place spéciale du président et sa position hiérarchique.

2. *Une réalité céleste*

Le dialogue se poursuit par l'invitation et la réponse qui correspondent à notre *Sursum Corda* et à : *Habemus ad Dominum*. Ici encore nos auteurs découvrent un très important enseignement sur la nature du sacrifice qui va s'accomplir : « Le Pontife prépare le peuple en disant : *Haut vos esprits,* pour montrer que, bien que ce soit sur terre que nous sommes censés accomplir cette liturgie redoutable, ineffable, cependant c'est là-haut, vers le ciel, qu'il nous faut regarder, et vers Dieu diriger l'intention de notre âme, parce que nous faisons un mémorial du sacrifice et de la mort de Notre Seigneur le Christ, qui pour nous a souffert et est ressuscité, fut conjoint à la nature divine, est assis à la droite de Dieu et est au ciel. Il nous faut donc, nous aussi, diriger là le regard de notre âme et, de ce mémorial, transporter là notre cœur »[19]. Ces lignes de Théodore de Mopsueste nous introduisent à un aspect fondamental de l'Eucharistie que nos auteurs ont fréquemment considéré : au-delà des apparences sensibles, des signes terrestres de la liturgie, il y a une réalité invisible et céleste qui s'accomplit et qui requiert des chrétiens un effort personnel pour élever leurs pensées au-dessus des choses terrestres[20] : tel est le sens de l'invitation du prêtre. En d'autres termes, l'Eucharistie, comme le baptême, est un « mystère », un « sacrement ».

---

19. Théod. de Mops., *Hom. XVI, 3.*

20. Voir la très belle page de Chrysostome sur le *Sursum Corda*, dans *De Pœnit. hom. 9, 1* (P.G. 49, 345) ; cf. *In Hebr. hom. 22, 3* (P.G. 63, 158).

Nous avons une très riche moisson de textes sur ce concept de mystère, ou de sacrement chez les Pères de l'Ecole d'Antioche.

J'ai rassemblé naguère les principaux textes de Théodore dans un article des *Recherches de Sc. Rel.*[21] qu'on ne pourra que résumer ici : une page des Catéchèses en présente une synthèse très dense :

« Tout sacrement est l'indication en signes et symboles de choses invisibles et ineffables... Les Juifs donc, c'est en exemples et ombres de ce qui aura lieu au ciel qu'ils servaient Dieu (*Hebr.*, 8 : 5) parce que la Loi contenait l'*ombre* des biens à venir et n'était pas l'*image* (εἰκών) même des réalités, selon le mot du bienheureux Paul (*Hébr.*, 10 : 1). L'ombre révèle la proximité d'un corps... mais elle ne représente pas le corps qu'elle révèle, chose que l'image est de nature à faire. Quand on voit l'image, en effet, on sait quel est celui qui est représenté, à cause de l'exactitude de la ressemblance... tandis que par l'ombre, jamais on ne pourra savoir quel est celui dont elle est l'ombre, car l'ombre n'a aucune ressemblance de représentation avec le corps dont elle provient. C'est de la sorte qu'était le contenu de la Loi ; tout n'y était qu'indication des choses célestes, comme dit l'Apôtre »[22].

Conformément à une distinction qui deviendra classique en Occident sous l'influence de saint Ambroise[23], Théodore distingue donc trois stades de possession de la vérité : ombre, image, réalité. La réalité pleine et entière est dans le Christ qui est mort, ressuscité, et qui est maintenant au ciel à la droite du Père[24] ; de cette réalité les Juifs ne possédaient que l'*ombre*, tandis que nous en possédons l'*image* dans les sacrements. Or l'image n'est pas un signe quelconque ; c'est un signe qui contient

---

21. *Rech. de Sc. Rel.*, *36*, 1949, p. 498 ss.

22. *Homél. Catéch.* XII, 2.

23. S. Ambroise, *In Ps. 38, 25-26* (éd. M. Petschenig, CSEL, 64, pp. 203-204) ; *De officiis, 1, 48, 238* (P.L. 16, 100-101).

24. *Homél. Catéch. XII, 6.*

une certaine participation, une certaine similitude de la vérité céleste, et donc nous donne une certaine conformité avec le Seigneur qui est mort et ressuscité[25]. Cela est vrai du baptême, mais cela est vrai à bien plus forte raison de l'Eucharistie : celle-ci est un signe, une *image* au sens qu'on vient de dire, de la réalité du ciel : « Puisque, en effet, ce sont les signes des réalités du ciel qu'en figures il accomplit, il faut donc que ce sacrifice en soit aussi la manifestation ; et le pontife fait une sorte d'image de la liturgie qui a lieu au ciel... »[26].

Ce caractère *céleste* du mystère eucharistique est véritablement fondamental dans la pensée de nos auteurs. Pour Chrysostome aussi, si l'Eucharistie est un sacrifice qui s'accomplit sur la terre, la réalité qu'il contient est toute céleste : « Assister au sacrifice c'est assister à un spectacle céleste » [27]. Notre autel est une table céleste, qui reçoit les dons de la terre et sur laquelle s'opère un admirable échange entre la terre et le ciel ; il a comme une double présence : « fixé sur la terre, il est proche du trône céleste » [28] ; aussi peut-on dire, puisque le ciel est le séjour des réalités immortelles, que c'est à une table immortelle que nous prenons place[29], et que, à certains égards, notre autel est invisible ; c'est pourquoi, conformément au conseil de saint Paul (*Hébr., 10 :* 23), il faut nous en approcher « avec un cœur véridique dans la plénitude de la foi », car rien n'est visible ; ni le prêtre, ni le sacrifice, ni l'autel ne se peuvent voir[30].

Ce qui est vrai de l'autel, l'est aussi de l'hostie, qui n'est autre que le Corps du Christ élevé à la droite du

25. Cf. *Homél. Catéch. XII, 7 et 10.*

26. *Homél. Catéch. XV, 15.*

27. *De Sacerdotio, III, 4* (P.G. 48, 642).

28. Fragment conservé dans les *Sacra Parallela* attribués à saint Jean Damascène (P.G. 95, 1934 c), et publié par S. Haidacher, dans *Byzantinische Zeitschrift*, XVI, 1907, p. 177.

29. *In Ep. ad Hebr., Hom. 13* (P.G. 63, 107).

30. *In Hebr., Hom. 14 et 19* (P.G. 63, 111 et 139).

Père ; du prêtre véritable qui est encore le même Christ pénétré dans le véritable sanctuaire du ciel [31]. On y reviendra plus loin. Ce qui vient d'être dit suffit pour faire comprendre le sens de l'invitation du prêtre au début de l'anaphore : *Sursum Corda* ; par les yeux de la foi, il faut s'élever jusqu'au ciel si l'on veut vraiment participer à l'Eucharistie ; « Or le peuple répond : Vers toi, Seigneur. Ils professent par leurs paroles qu'ils sont appliqués à accomplir cela » [32]. A cette brève remarque de Théodore, Chrysostome fait écho en reprochant avec véhémence à son auditoire de s'occuper de choses profanes : « Que fais-tu ? Au prêtre qui t'a dit : En haut l'esprit et les cœurs, n'as-tu pas répondu : Nous les avons vers le Seigneur ? Tu n'as aucune crainte, tu ne rougis pas d'être reconnu menteur même en cette heure redoutable ?... La semaine a 168 heures, Dieu ne s'en est réservé qu'une seule ; et cette heure tu la gaspilles en préoccupation de cette vie, en amusements et en bavardages ! » [33].

3. *L'Eucharistie, sacrifice d'actions de grâces*

« Lorsque le Pontife a ainsi préparé et réglé l'âme et le cœur des assistants, il dit : Rendons grâces au Seigneur... Le peuple répond : C'est digne et juste » [34]. « Alors, étant nous tous levés, gardant le silence en grande crainte, le Pontife commence à offrir l'oblation (qorêb qûrbânâ) et immole le sacrifice de la communauté (debaḥta masseq) » [35].

---

31. Voici les références dans J. Lécuyer, *Le Sacerdoce céleste du Christ selon Chrysostome*, dans *N.R.Th.* juin 1950, pp. 572-576.

32. Théodore, *Hom., Catéch. XVI, 4.*

33. *De Pœnitentia, Hom., 9, 1* (P.G. 49, 345).

34 Théodore, *Hom. Catéch. XVI, 4.*

35. *Ibid. Hom. XVI, 5.*

C'est donc ici que commence vraiment le sacrifice de la Messe, et il commence par une grande prière eucharistique qui correspond à notre Préface : « Comme le Pontife à cet instant est la langue commune de l'Eglise, il use en cette grandiose liturgie de paroles qui conviennent — ce sont les louanges de Dieu, — confessant que toutes les louanges et toutes les glorifications conviennent à Dieu : à lui convient adoration et liturgie de notre part à tous ; et avant toutes les autres celle-ci qui maintenant est le mémorial de cette grâce qui nous fut faite et dont le récit est incompréhensible à (toute) la création »[36].

Ne cherchons pas chez nos auteurs une définition abstraite du sacrifice ; ils ne s'en soucient pas. Ce qui, au contraire, les intéresse c'est que ce soit un sacrifice d'actions de grâces, et Chrysostome l'explique ainsi à ses auditeurs : « Les mystères redoutables et abondants en fruits salutaires que nous accomplissons à chaque synaxe reçoivent le nom d'*Eucharistie*, parce qu'ils sont le rappel (ἀνάμνησις) de nombreux bienfaits, qu'ils manifestent le sommet (κεφάλαιον) de la providence de Dieu, et qu'ils nous préparent de toute manière à l'action de grâces... C'est pourquoi, lorsque ce sacrifice est présenté, le prêtre nous invite à rendre grâces pour le monde entier, pour ceux qui nous ont précédés, pour ceux d'aujourd'hui, ceux qui sont déjà nés, et pour ceux qui seront demain »[37].

C'est que, ainsi qu'il l'expliquera plus clairement ailleurs, le sacrifice de la Messe est comme le sommet et le résumé de toute l'économie salvifique de Dieu, puisqu'il nous donne le sacrifice même de Jésus. Commentant les mots de saint Paul : *...le calice de bénédiction* (*d'eulogie*) *que nous offrons* (*I Cor., 10 :* 16), Chrysostome expliquera : « Nous aussi, nous ajoutons au calice les inexprimables bienfaits de Dieu, et tout ce dont nous avons la jouissance, et c'est ainsi que nous l'offrons et y communions, rendant grâces (εὐχαριστοῦντες) parce qu'il a sauvé

---

36. *Ibid., hom. XVI, 5.*

37. *In Matth., hom. 25, 3* (P.G. 57, 331).

la race humaine de l'erreur ; parce que ceux qui étaient loin, il les a rendus proches ; parce que ceux qui étaient sans espoir et sans dieu dans le monde, il les a faits ses frères et cohéritiers... Paul le nomme *calice d'eulogie* (de bénédiction), parce que, quand nous l'avons en main, nous célébrons ses louanges, émerveillés et effrayés de son don ineffable, le bénissant d'avoir aussi versé (ce sang) pour nous tirer de l'erreur ; et non seulement de l'avoir versé, mais de nous en faire participants » [38].

Ainsi, par sa nature même, le sacrifice de la messe est un rappel des bienfaits de Dieu [39], et donc une invitation à l'action de grâces. Est-ce à dire que celle-ci apporte quelque chose à Dieu, ou que ce dernier en retire quelque avantage ? Chrysostome répond à cette question : « L'action de grâces n'apporte aucun avantage à Dieu, mais c'est nous qu'elle rend plus familiers avec Dieu. En effet, quand nous nous remettons en mémoire les bienfaits des hommes, notre amour s'enflamme davantage ; à plus forte raison, si nous nous remettons en mémoire fréquemment les bienfaits du Seigneur envers nous, nous serons plus zélés à observer ses commandements. C'est pourquoi Paul recommande : Soyez dans l'action de grâces. C'est une excellente gardienne de (votre) bonne conduite que la mémoire des bienfaits reçus et l'action de grâces » [40]. C'est donc encore le bien des hommes que le Christ et l'Eglise ont en vue en leur donnant un sacrifice d'*action* de grâces. Ceci apparaîtra encore mieux dans la suite [41].

---

38. *In I Cor., hom. 24, 1* (P.G. 61, 199-200).

39. Cf. *In Matth., hom. 25, 4 ;* « Ce que Dieu faisait en rappelant ses bienfaits aux juifs par les prescriptions concernant les lieux, les temps, les fêtes, c'est encore ce qu'il a fait ici en nous incitant, par la nature même du sacrifice, à nous rappeler ses bienfaits » (P.G. 57, 332).

40. *Ibid., Hom. 25, 3* (P.G. 57, 331).

41. On ne dira rien ici en détail des motifs d'action de grâces qu'énumère la prière eucharistique. Dans « *Ad eos qui scandalizati sunt* », I, 8 (P.G. 52, 496-498), Chrysostome énumère une longue liste des bienfaits divins qui pourrait bien être

Cependant cette action de grâces n'est pas seulement souvenir émerveillé et reconnaissant du passé ; dès maintenant elle nous unit au ciel. Ce n'est pas seulement l'autel véritable qui est céleste, ni seulement l'hostie ou le grand-prêtre ; tous les assistants peuvent dès ici-bas unir leurs louanges au chœur des anges ; tel est en effet, le sens du triple *Sanctus*. Puisque toute la foule le chante en union avec le prêtre et les puissances angéliques [42], c'est donc qu'elle est déjà de quelque façon présente devant le trône de Dieu, avec les chérubins [43], avec les martyrs glorifiés [44] ; c'est donc déjà que dans les chrétiens se réalisent les prémices de la promesse de Jésus : « Ils sont pareils aux anges, et ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection ». (*Luc, 20 :* 36) [45] ; c'est donc aussi un signe que la terre est réconciliée avec le ciel [46]. Chrysostome ne laissera pas passer cette occasion de rappeler encore à ses auditeurs, puisque leurs voix ne forment avec celles des anges qu'un seul chœur mis en mouvement par la Trinité elle-même [47], qu'ils ont l'obligation d'imiter dès ici-bas la vie des esprits célestes [48].

---

le schéma de la prière liturgique qu'il employait : création — don de la loi naturelle — pardon après le péché — élection d'Abraham et des patriarches — don de la loi écrite — envoi des prophètes — envoi du Christ — passion, résurrection, ascension — don de l'Esprit... cf. F. Probst, *Die Antiochenische Messe nach den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus*, dans *Zeit. f. k. Th.*, 7, 1883, pp. 251-303 ; F.-E. Brightman, *Liturg. Eastern and Western*, Oxford, 1896, I, p. 479.

42. Chrys., *In 2 Cor. Hom. 18, 3* (P.G. 61, 527) ; Théodore, *Hom. Catéch. XVI, 6-9.*

43. *In Eph., hom. 14, 4* (P.G. 62, 104-105).

44. *De SS. Martyribus, 2* (P.G. 50, 710).

45. Théodore, *Hom. XVI, 7.*

46. Chrysostome : *In illud : Vidi Dominum, hom. 6, 3* (P.G. 56, 138-139).

47. *Ibid., Hom. I, 1* (P.G. 56, 97-98).

48. *Ibid., Hom. I, 3* (P.G. 56, 101-102) ; *In Eph. hom. 14, 4* (P.G. 62, 104-105).

4. *L'institution à la dernière Cène* *La présence réelle*

Après le chant du Sanctus, la prière d'actions de grâces reprend. Chrysostome fait remarquer d'ailleurs qu'il n'y a pas véritable interruption et que déjà saint Paul agissait de même [49]. Mais l'action de grâces se transforme en une prière centrée sur le Christ et sur son œuvre, ce que Théodore appelle « l'économie divine par le Christ » [50]. Au cours de cette prière christologique prend place le récit de l'institution du sacrement à la dernière Cène, et c'est une occasion d'affirmer que le Seigneur nous a donné à ce moment son Corps et son Sang.

Théodore ne fait, dans ses catéchèses, qu'une brève allusion à cette partie de l'anaphore : « Nous faisons commémoraison de la mort du Seigneur par cette liturgie redoutable. Nous prenons la nourriture immortelle et spirituelle qu'est le Corps et le Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, (nous) pour qui, Notre-Seigneur sur le point d'avancer à sa passion, (en) fit la remise à ses disciples, en sorte que par ceux-ci nous les recevions et les fassions... » [51]. En fait, dans ces lignes, il y a tout l'essentiel : don par le Christ de son Corps et de son Sang, transmission assurée par les apôtres jusqu'à nous.

On a parfois mis en doute, notamment le P. de Vries, que Théodore ait admis la présence réelle [52] ; cette opinion me paraît insoutenable devant des affirmations aussi claires que celle-ci : « Ce qui est présenté est du pain et du vin communs ; mais par la venue de l'Esprit-

---

49. *In Matth., hom. 55, 6* (P.G. 57, 547) ; *In Ps. 134, 6* (P.G. 55, 396).

50. *Hom. Catéch. XVI, 10.*

51. *Hom. XVI, 10.*

52. W. de Vries, *Der Nestorianismus Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre*, dans *Orient. Christ. Periodica*, VII, 1941, p. 138. Cf. *Rech. de Sc. Rel.* 36, 1949, p. 511, note 129.

Saint, il est *changé* en Corps et en Sang »[53]. Plus clairement encore, et cette fois dans un fragment dont le texte grec original est conservé : « (Le Christ) n'a pas dit : Ceci est le symbole de mon corps, et : Ceci est le symbole de mon sang, mais : Ceci est mon corps et mon sang, nous enseignant ainsi qu'il ne faut pas juger d'après la nature des éléments, mais que ceux-ci, *par la prière eucharistique* qui a eu lieu, sont *transformés* en chair et en sang (ἀλλὰ διὰ τῆς γενομένης εὐχαριστίας εἰς σάρκα καὶ αἷμα μεταβάλλεσθαι)[54].

Qu'il y ait donc une transformation, une μεταβολή, opérée dans le pain et le vin, on ne saurait douter que Théodore l'ait admis, et c'est sur les paroles mêmes du Christ à la Cène que s'appuie cette certitude. Chez Chrysostome, il en est de même ; chez lui cette transformation s'exprime en particulier par le verbe μεταῤῥυθμίζειν[55] ; elle est la même que celle qui s'opère à la dernière Cène, et ce sont encore les mêmes paroles du Christ qui la réalisent ; une page admirable de la première Homélie sur la trahison de Judas résume cet enseignement : « Judas était là, tandis que le Christ disait : Ceci, Judas, est le corps que tu as vendu trente pièces d'argent ; ceci est le sang que tu viens honteusement de t'engager à livrer aux pharisiens scélérats... Judas était là, et il prit part à la table sainte... Mais il est temps d'en venir à notre table à nous, si redoutable. Approchons-nous donc avec les sentiments de respect et de modestie qui conviennent ; et qu'il n'y ait plus de Judas, qu'il n'y ait plus de méchant, plus de cœur venimeux, plus personne qui parle d'une façon et pense tout autrement. Le Christ est là ; aujour-

---

53. *Hom. XVI, 36.*

54. *Frag. in Matth., 26, 26* (P.G. 66, 713 b) ; c'est le n° 106 de l'éd. de J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin, 1957, p. 133-134.

55. Sur le sens de ce mot, voir E.-B. Pusey, *The Doctrine of the Real Presence as Contained in the Fathers from the Death of S. John the Evangelist to the Fourth General Council*, Oxford, 1855, pp. 211-219.

d'hui encore, lui qui avait apprêté le repas de la Cène, c'est lui qui apprête notre table. Car ce n'est pas un homme qui fait les oblats devenir corps et sang du Christ : c'est le Christ lui-même qui a été crucifié pour nous. Le prêtre qui le représente est là ; c'est lui qui prononce les paroles que nous avons citées plus haut ; mais la force qui agit et le don qui nous est fait sont de Dieu. Ceci est mon corps, dit le prêtre ; cette parole transforme (μεταῤῥυθμίζει) les oblats ; de même que la parole : *Croissez et multipliez-vous et remplissez la terre* (*Gen.*, 1 : 28) ne fut prononcée qu'une seule fois, et pourtant, dans toute la suite des temps, rend notre nature capable d'engendrer ; de même, cette autre parole, une seule fois prononcée par le Christ, opère sur nos autels depuis lors jusqu'à ce jour et jusqu'à la parousie du Christ, le sacrifice parfait » [56].

C'est au contraire le verbe μετασκευάζειν qu'on rencontre dans l'Homélie 82 sur l'Evangile de saint Matthieu : « Celui qui autrefois opérait ces choses à la Cène, c'est encore lui qui en est l'auteur aujourd'hui ; nous, nous ne sommes que des ministres ; celui qui sanctifie et qui transforme (μετασκευάζων), c'est lui » [57].

Ainsi, ce qui s'est fait jadis à la Cène s'accomplit encore sous nos yeux, et c'est encore le même prêtre, actuellement glorifié à la droite du Père, qui agit et parfait le sacrifice ; le prêtre visible n'est qu'un σύμβολον, c'est-à-dire un représentant ; mieux : un *sacrement* du Christ : « Il n'a qu'à ouvrir la bouche, mais c'est Dieu qui accomplit tout : le prêtre ne remplit que l'office de σύμβολον » [58]. En d'autres termes, le prêtre n'est qu'un serviteur, un ministre : « Nous, nous avons le rôle de serviteurs, celui qui sanctifie et qui transforme, c'est

---

56. *De proditione Judæ, Hom. 1, 6* (P.G. 49, 380). Voir aussi à peu près dans les mêmes termes, la *2e Homélie* (P.G. 49, 589-590).

57. *In Matth., hom. 82, 5* (P.G. 58, 744).

58. *In 2 Tim., Hom. 2, 4* (P.G. 62, 612).

Lui »[59]. Ainsi pas de différence essentielle entre la Cène et la Messe : « Je veux ajouter quelque chose d'invraisemblable, mais gardez-vous de vous étonner ou de vous troubler. Qu'est-ce donc ? L'offrande[60] est la même, quel que soit celui qui se trouve être l'oblateur, que ce soit Paul ou Pierre : c'est la même que le Christ donna à ses disciples et que maintenant les prêtres accomplissent. Celle-ci n'est en rien inférieure à celle-là, car celle-ci aussi, ce ne sont pas des hommes qui la consacrent, mais celui-là même qui consacra la première. De même, en effet, que les paroles prononcées par Dieu sont celles-là même que le prêtre, aujourd'hui encore, profère, de même l'offrande aussi est la même »[61].

A lire ces textes et d'autres semblables, on serait tenté de penser que Chrysostome admet une intervention personnelle du Christ à chacune de nos messes ; on sait que telle est l'interprétation du P. Garrigou-Lagrange, opinion qui s'oppose à celle du P. de la Taille, et qui, selon W. Lampen, n'a pas plus de fondement que cette dernière dans la théologie de Chrysostome[62]. On ne s'arrêtera pas longuement à ce problème, qui a été considéré ailleurs ; il semble que Chrysostome rejette toute activité personnelle d'offrande ou de sacrifice dans le Christ glorifié ; une telle activité lui paraîtrait incompatible avec l'état actuel de glorification du Seigneur ; si le grand-prêtre céleste continue à s'offrir dans l'Eucharistie, c'est par les mains de ses ministres, investis de sa puissance et de son autorité ; personnellement il s'est offert une

---

59. *In Matt.*, *Hom. 82, 5* (P.G. 57, 744).

60. Προσφορά ; le mot, comme θυσία, a chez Chrysostome un double sens, actif et passif (*acte d'offrir* ou *chose offerte*). Il est parfois difficile de distinguer nettement ces deux sens. Ici on serait tenté de traduire par : l'acte d'offrande, mais l'autre sens n'est pas exclu, et il vaut mieux garder dans la traduction le mot « offrande » qui est susceptible des deux sens.

61. *In 2 Tim.*, *Hom.*, *2, 4* (P.G. 62, 612-613).

62. R. Garrigou-Lagrange, dans *Angelicum*, 19, 1942, p. 110 ss. ; W. Lampen, dans *Antonianum*, 1943, p. 3-16.

fois, ἐφάπαξ, une fois pour toutes, puis il s'est assis à la droite du Père, il n'est plus debout dans l'attitude du prêtre qui offre un sacrifice[63]. Tel est aussi l'enseignement de Théodoret : « Le Christ fait maintenant fonction de prêtre, non pas qu'il offre lui-même quelque chose, mais en tant qu'il est la tête de ceux qui offrent. Car il appelle l'Eglise son Corps, et par elle il exerce son sacerdoce comme homme, tandis que comme Dieu, il reçoit les offrandes. Et l'Eglise offre les symboles de son Corps et de son Sang, en sanctifiant toute la masse par les prémices »[64].

Théodoret, cependant, s'il est, dans l'ensemble, très proche de Chrysostome[65], s'en sépare sur un point important : il admet, sans doute, la présence réelle du Corps et du Sang du Christ, mais il n'y a pas μεταβολή, il n'y a pas de conversion, de transformation au sens strict : « Après la sanctification, les symboles mystiques ne perdent pas leur nature propre ; ils demeurent et dans leur substance première, et dans leur apparence, et dans leur forme, visibles et tangibles comme auparavant »[66].

En soutenant cette position, Théodoret croit apporter un argument valable contre le monophysisme : de même que la nature humaine du Christ n'est pas transformée dans la divinité, mais demeure intacte tout en étant unie au Verbe, de même le pain et le vin demeurent dans l'Eucharistie avec le Corps et le Sang du Christ ; le dyophysisme christologique entraîne ce qu'on peut ap-

---

63. Cf. *Nouv. Rev. Théol.*, juin 1950, pp. 561-579 ; et aussi dans le vol. *Eucaristia*, publié sous la direction de Mgr Piolanti, Rome, 1957, pp. 151-152.

64. *In Ps. 109, 4* (P.G. 80, 1272 c-1273 a).

65. Cf. *Eucaristia*, pp. 159-162.

66. *Eranistes II* (P.G. 83, 168 c). — Cf. P. Batiffol, *L'Eucharistie*, 3e éd., Paris, 1906, pp. 277-284 ; G. Lebreton, *Le dogme de la transsubstantiation et la christologie antiochienne du 5e siècle*, dans *Report of the XIX Eucharistic Congress*, Londres, 1909, pp. 338-339 ; Jansen, art. *Eucharistiques (accidents)*, dans *Dict. de Théol. Cath.* V, Col. 1376.

peler un dyophysisme eucharistique. A vrai dire, Théodoret n'est pas le seul ni le premier à défendre cette thèse, et il semble bien qu'il faille en donner la paternité à Nestorius lui-même. En effet, le *Livre d'Héraclide de Damas,* qui doit lui être très probablement attribué, contient le même enseignement :

« Est-ce par un changement d'essence que le pain est Corps du Christ ? Ou bien sommes-nous son corps par un changement ? Ou bien le Corps du Fils de Dieu est-il un avec Dieu le Verbe par nature ? Mais s'ils sont un par nature, il n'y a plus de pain et il n'y a plus de corps »[67].

Même enseignement encore, dès le lendemain du Concile d'Ephèse, dans les *Confutationes quarumdam propositionum,* ouvrage attribué parfois à saint Athanase[68], et que Photius met sous le nom de Théodoret, mais qui est en réalité d'Euthérius de Thyane[69].

5. *Mémorial de la Passion, de la Résurrection, de l'Ascension*

Dans la description que fait Théodore des rites de l'anaphore, il est difficile de trouver une mention précise de l'*anamnèse* comme rite particulier ; cependant, après l'allusion au récit de la Cène, l'auteur continue : « ... et successivement (nous) faisons commémoraison de la mort

---

67. *Le Livre d'Héraclide de Damas*, trad. fr. de F. Nau, Paris, 1910, pp. 29-30 ; cf. p. 288.

68. P.G. 28, 1337-1394.

69. G. Ficker, *Eutherius von Tyana*, Leipzig, 1898 ; le texte qui nous intéresse se trouve pp. 20-21. — On retrouve le même enseignement vers la fin du Ve siècle dans l'œuvre de Narsaï (ou Narsès), l'un des principaux maîtres de l'école de Nisibe, dont les *Homélies Liturgiques* subissent l'influence de l'école d'Antioche, spécialement de Théodore ; cf. R.-N. Connolly, *The liturgical Homilies of Narsaï, Texts and Studies*, VIII, 1, Cambridge, 1909, pp. 16-17.

de Notre-Seigneur le Christ et par là nous recevons une nourriture ineffable, d'où nous avons une espérance capable de nous attirer la communion des (biens) à venir. C'est cela et d' (autres) choses semblables que dit le pontife en cette liturgie sacrée... »[70]. Quoi qu'il en soit, la messe est certainement pour notre auteur un mémorial de la passion et de la mort du Seigneur ; l'évêque de Mopsueste en voit de nombreux signes : l'autel est le tombeau, les nappes sont le linceul où Jésus fut enseveli[71] ; les oblats déposés sur l'autel représentent le Christ déposé sans vie au sépulcre[72]. On peut donc parler d'une immolation, mais d'une immolation « par le moyen des figures »[73]. D'ailleurs on peut parler indifféremment *d'immolation* et *d'offrande*, les deux étant synonymes[74]. En plus des signes déjà indiqués, la prononciation sur les deux espèces des paroles de l'institution est un signe de la passion et de la mort violente du Seigneur :

« Notre-Seigneur donc, en livrant les deux, dit : Ceci en effet est mon corps qui pour vous est rompu pour la rémission des péchés ; et : Ceci est mon sang qui pour vous a été répandu pour la rémission des péchés. Par la première parole, il révèle la Passion, mais par la seconde, la violence et l'étendue de la Passion où beaucoup de sang

---

70. *Hom. XVI 10-11.*

71. *Hom. XV, 26.*

72. *Hom. XV, 29.*

73. *Hom. XV, 20 :* « C'est lui-même, maintenant encore, qui *par le moyen de ces figures est immolé* ».

74. *Homélie XV, 44 :* « Un sacrifice de la communauté est immolé et une oblation de la communauté est offerte... Il est bien évident que c'est la même (chose) que nous appelons *offrir l'oblation* et *immoler l'oblation*, puisque c'est une sorte de victime redoutable qui est immolée, et donc qui est offerte à Dieu, comme le Bienheureux Paul dit tantôt : Le Christ fit ceci une fois pour toutes en s'immolant lui-même (Hébr., 7 : 27), et tantôt : A cause de quoi il fallait que celui-ci eut quelque chose à offrir (Hébr., 8 : 3). Aussi, puisque c'est une similitude de cette immolation que nous faisons, l'appelons-nous *oblation* ou *anaphore de l'oblation* »...

fut répandu. Et nous aussi, à juste titre, selon cette tradition, nous plaçons les deux sur l'autel pour révéler ce qui eut lieu, afin qu'il nous soit connu que ces deux sont un en vertu, parce qu'ils appartiennent à ce qui seul subit la passion, la chair, dis-je, de Notre-Seigneur, dont le sang fut ainsi répandu » [75].

Pour Chrysostome aussi, l'anaphore est un mémorial de la Passion et de la mort du Christ : ce que l'on voit sur l'autel, c'est « le Seigneur immolé et gisant » [76], la victime même de la Croix, l'agneau préfiguré par l'Agneau pascal et qui a été immolé (ἐσφαγμένον, σφαγιασμένον) au Calvaire [77]. Ici encore ce sont avant tout les paroles mêmes de l'institution qui signifient cet aspect, mais Chrysostome met en valeur les mots : « sang de la nouvelle alliance » ; en effet, s'il s'agit d'un sacrifice d'*alliance*, d'un nouveau *testament* (selon le double sens de διαθήκη), conformément à l'enseignement de l'Epître aux Hébreux, cela ne peut se faire sans effusion de sang, comme jadis au Sinaï, et sans la mort du testateur [78]. Ainsi la victime, l'hostie de notre sacrifice, c'est la victime même de la Croix, l'Agneau qui a été immolé au Calvaire : « C'est toujours la même victime que nous offrons, non pas aujourd'hui une brebis et demain une autre, mais toujours la même ; de la sorte il n'y a qu'un seul sacrifice. Sinon, parce qu'il est offert en tous lieux, y a-t-il aussi plusieurs Christs ? Pas du tout, mais le Christ est un seul en tout lieu ; ici il est tout entier, et là de même, tout entier, un seul corps » [79]. Pour bien comprendre le raisonnement de l'auteur, il faut se rappeler que le mot « sacrifice » (θυσία) n'a pas seulement un sens actif de rite sacrificateur, mais aussi, et peut-être

---

75. *Homél. XVI, 16.*

76. *De Sacerdotio, III, 4* (P.G. 48, 642).

77. *De proditione Judæ, hom. I* (P.G. 49, 380-381) ; *Hom. II* (P.G. 49, 390) ; *De cœmeterio et de Cruce* (P.G. 49, 397).

78. *In Matth., Hom., 82, I ; In Hebr., Hom. 16, 1 et 2* (P.G. 63, 123-125).

79. *In Ep. ad Hebr., Hom. 17* (P.G. 63, 131).

surtout, il signifie la chose offerte en sacrifice, la victime[80]. Dès lors, puisque la victime de notre Eucharistie est la même qui fut immolée au Calvaire, on doit dire qu'il n'y a qu'un seul sacrifice, et que le nôtre est un mémorial de la Passion : « Ce n'est pas un autre sacrifice... mais c'est le même que nous faisons toujours ; ou plutôt nous faisons le mémorial d'un sacrifice »[81]. C'est aussi ce que dira Théodoret : « Il est clair, pour ceux qui sont instruits dans les choses divines, que ce n'est pas un autre sacrifice que nous offrons, mais que nous accomplissons le *mémorial* de cet unique sacrifice sauveur. Le Seigneur lui-même nous l'a commandé : Faites ceci en *mémoire* de moi ; afin que, par la contemplation, nous nous souvenions que c'est le signe des souffrances endurées pour nous, et que nous soyons enflammés de l'amour de notre bienfaiteur, et que nous vivions dans l'attente des biens futurs »[82].

Mais le Christ qui a été immolé sur la croix n'est plus mort ; ressuscité, il est monté au ciel avec son corps, ou, comme dit Chrysostome « avec son sacrifice », comme jadis le grand-prêtre, au jour de l'Expiation, pénétrait dans le Saint des Saints portant le sang de la victime[83] ; en fait le sacrifice de Jésus contient indissolublement les trois mystères de la Passion, de la Résurrection, et de l'Ascension, et ne s'achève qu'au ciel[84]. La messe, mémorial de la Passion, sera donc aussi le mémorial des autres mystères.

Ceci, selon nos auteurs, est signifié de bien des manières par les rites ; d'abord, parce que, comme nous l'a-

80. C'est le sens habituel du Nouveau Testament (cf. ZORELL, *Lexicon gr. Novi Testamenti*, ad verb.).

81. *In Hébr. Hom. 17* (P.G. 63, 128).

82. *In Hébr. 8, 4-5* (P.G. 82, 736 bc) ; cf. Théodore de Mopsueste, *Hom. Catéch. XV, 20.*

83. *In Hebr., hom. 17* (P.G. 63, 129).

84. Cf. Chrysostome, *In Hebr., hom. 14* (P.G. 63, 111) ; Théodore, *Homél. Catéch., VI, 2, 6, 8* (voir *Rech. S. Rel.* 1949, p. 488 s.).

vons dit, dès les débuts de l'anaphore et constamment, nous sommes invités à lever vers le ciel les yeux de notre âme [85] ; ensuite parce que le pain et le calice nous sont présentés comme des aliments de vie immortelle [86] ; mais surtout nos auteurs en voient un signe dans l'invocation au Saint-Esprit, l'*épiclèse,* qui suit la prière christologique.

6. La vie immortelle par l'Esprit

En effet, selon un schéma trinitaire qui se retrouve dans presque toutes les anaphores, Théodore et Chrysostome mentionnent, après le récit de la Cène et l'anamnèse, une prière au Saint-Esprit. Or, la manière dont Théodore introduit son explication de l'Epiclèse est tout à fait remarquable. Le rituel qu'il commente contient les mots suivants : « Mais il faut dès lors que d'entre les morts ressuscite Notre-Seigneur le Christ par la vertu de ces actions, et qu'il répande sa grâce sur nous tous » [87]. Or, raisonne Théodore, ce renouvellement sacramentel (par la vertu de ces actions) de la résurrection ne peut se faire que par la grâce de l'Esprit-Saint, car c'est cette grâce, selon *Rom.,* 1 : 4 et *Jo.,* 6 : 63, qui a opéré la résurrection historique. C'est pourquoi le Pontife « présente demande et supplication à Dieu, pour qu'ait lieu la venue de l'Esprit-Saint, afin qu'on voie que véritablement c'est le Corps et le Sang de Notre-Seigneur qui est le mémorial de l'immortalité. Car le Corps de Notre-Seigneur le Christ aussi, qui est de notre nature, était d'abord mortel par nature, mais par le moyen de la résurrection il passa à une nature immortelle et immuable. Quand donc le Pontife dit que ce (pain et ce vin) sont le Corps et le

---

85. Cf. Théodore, *Homél. catéch. XVI, 3 ;* Chrysostome, *De Sacerdotio, III, 4* (P.G. 48, 642), etc...

86. Théodore, *Hom. Catéch. XVI, 25 ;* cf. plusieurs passages du *Commentaire sur S. Jean, chap. 6* (éd. Vosté, p. 98 s.).

87. *Hom. Cat. XVI, 11.*

Sang du Christ, il révèle clairement qu'ils le sont devenus par la venue de l'Esprit-Saint[88] et que par lui ils sont devenus immortels, — parce que le Corps de Notre-Seigneur aussi, quand il fut oint et reçut l'Esprit-Saint, s'est ainsi clairement montré. De la même manière maintenant encore, quand vient l'Esprit-Saint, c'est comme une sorte d'onction par la grâce survenue que, pensons-nous, reçurent le pain et le vin présentés. Et dès lors nous les croyons (être) le Corps et le Sang du Christ, immortels, incorruptibles, impassibles et immuables par nature, comme il advint du Corps de Notre-Seigneur par le moyen de la résurrection »[89].

Ainsi, selon Théodore, l'invocation du Saint-Esprit, qui est l'auteur de la résurrection du Christ, signifie, durant l'anaphore, que le pain et le vin, transformés qu'ils ont été dans le Corps et le Sang du Seigneur glorifié,[90] sont eux aussi devenus immortels et incorruptibles : l'Esprit-Saint survenant sur les oblats y a opéré une transformation analogue à celle qu'il opéra une première fois sur le Corps du Christ : onction d'immortalité, transformation merveilleuse en cette « nourriture immortelle et spirituelle qu'est le Corps et le Sang de Notre-Seigneur »[91].

---

88. Cf. Théodore, *Comment. sur S. Jean 6, 63* (dans Vosté, page 109, 6-11 ; texte grec dans Devreesse, *Essai sur Théod. de M.*, p. 331, 8-10).

89. *Hom. catéch. XVI, 12.*

90. Il semble donc bien, comme le pensait M. Jugie, qu'il s'agisse d'une épiclèse post-consécratoire, manifestant la consécration déjà accomplie (*De forma Eucharistiae, de Epiclesibus eucharisticis*, Rome, 1943, pp. 42-43).

91. *Hom. XVI, 10.* — Théodore verra d'autres signes de la résurrection dans les rites de la fraction et de la communion. La fraction signifie les multiples apparitions du ressuscité : le Pontife « rompt le pain comme lui aussi le premier se partagea en ses manifestations » (*Hom. XVI, 17-18*). A la communion « c'est comme d'une sorte de tombeau que du saint autel il ressuscite d'entre les morts... ; il s'approche de nous par son apparition ; et par la communion avec lui c'est la résurrection qu'il nous annonce à tous » (*Hom. XVI, 26*).

L'Epiclèse ne se limite pas à cet aspect ; « le Pontife demande aussi que sur tous ceux qui sont rassemblés vienne la grâce de l'Esprit-Saint, afin que, comme par la nouvelle naissance ils ont été parfaits en un seul corps, ils soient maintenant aussi affermis comme en un seul corps par la communion au Corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ » [92]. C'est, en effet, pour nous communiquer la vie même du Christ ressuscité que l'Esprit transforme le pain et le vin, et dès maintenant sa grâce nous donne une participation, les arrhes de la vie éternelle : « Par eux (le pain et le calice), d'une manière que nul ne peut dire, il nous amène à participer aux biens à venir. Alors purement, par la grâce de l'Esprit-Saint, sans sacrements ni signes, nous serons nourris et deviendrons parfaitement immortels, incorruptibles et immuables par nature » [93].

On retrouve les mêmes aspects de l'épiclèse dans les ouvrages de Chrysostome : « Le prêtre appelle le Saint-Esprit pour qu'il vienne et touche les oblats... L'Esprit donne la grâce, descend, touche les oblats,... tu vois l'Agneau immolé et *rendu parfait* » [94]. Cette dernière expression, chez Chrysostome signifie l'état de glorification procuré au Christ par la résurrection et l'ascension ; tel est le sens des expressions de l'Epître aux Hébreux : τελειῶσαι, τελειωθείς (*Hébr.*, 2 : 10 ; 5 : 9) [95]. Aussi, à ce moment de la messe, ainsi qu'on l'a déjà dit, les chrétiens doivent-ils se transporter au ciel par les yeux de la foi ; et la grâce de l'Esprit, en descendant sur le sacrifice, opérera aussi en eux la merveilleuse transformation : « Celui qui siège là-haut avec le Père, en ce moment est dans les mains de tous, et se donne à ceux qui veulent le contempler et le recevoir. Et tous le font par les yeux de la foi... Le prêtre se tient debout, portant non pas du

---

92. *Hom. XVI, 13* ; cf. *Hom. XVI, 24.*

93. *Hom. XVI, 25.*

94. *De cœmeterio et de cruce, 3* (P.G. 49, 397-398).

95. *In Ep. ad Hebr., Hom. 4* (P.G. 63, 40) ; *hom. 5* (P.G. 63, 46).

feu, mais l'Esprit-Saint ; et il prie longuement, non pas pour qu'une flamme descende du ciel et consume les oblats, mais pour que la grâce descende sur le sacrifice et par lui enflamme les âmes de tous, les rendant plus brillantes que de l'argent purifié par le feu » [96].

Tel est donc le sens de l'épiclèse : signe de l'action invisible de l'Esprit, elle est aussi le signe de la présence au ciel et sur l'autel du Christ ressuscité, et le gage de notre participation à sa grâce. Ce don de l'Esprit, fruit de la résurrection [97], la prière de la Messe le demande pour les vivants, et aussi pour que les défunts le reçoivent en plénitude ; après l'Epiclèse, une prière publique pour les vivants et pour les morts, exprime cette supplication de l'Eglise [98] ; selon Chrysostome, la prière pour les morts au cours du sacrifice remonte à une loi apostolique, et l'on doit croire qu'elle leur est utile [99].

Conclusion

Ici s'achève l'anaphore, telle qu'elle nous est décrite par les Pères d'Antioche. Il est inutile de souligner la richesse de leur enseignement, tel que ce trop court résumé a pu en donner une idée. Beaucoup des aspects indiqués ici sont à nouveau considérés dans les textes concernant les rites de la communion, mais ceci nous en-

---

96. *De Sacerdotio, III, 4* (P.G. 48, 642). Sur la descente de l'Esprit, voir aussi : *De sacerdotio VI, 4* (col. 681) ; *De S. Pentecoste, hom. I, 4* (P.G. 50, 458-459) ; *In I Cor. h. 24, 5* (P.G. 61, 204).

97. Cf. J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris, 1957, p. 191 ss.

98. Théodore, *hom. XVI, 14* ; Chrysostome, *De sacerdotio, 6, 4* (P.G. 48, 680) ; *In S. Eustathium, 3* (P.G. 50, 602) ; *In Matt. Hom. 25, 3* (P.G. 57, 331).

99. *In Philip. hom. 3, 4* (P.G. 62, 204) ; *In I Cor. Hom. 41, 4* (P.G. 61, 361).

traînerait hors de notre sujet. Je voudrais seulement attirer l'attention sur la méthode même de nos auteurs : ils partent des rites de l'Eglise, des rites dont ils sont les témoins et les acteurs, et c'est à partir de là qu'ils cherchent à jeter quelque lumière sur le mystère. De même, et cela vaut surtout pour Chrysostome, à chacun des aspects de la messe que nous avons considérés correspond une attitude intérieure de foi et de charité que les fidèles sont invités à prendre ; il a été impossible dans un si bref exposé de nous étendre sur cet aspect si important ; mais il importe en terminant de le dire : tout sacrement, et tout spécialement la Messe, est aussi un enseignement, une invitation, la proclamation d'une loi qui se résume dans la charité ; au don que Dieu fait aux hommes, ceux-ci ne peuvent répondre que par le don de leur amour envers Dieu et envers leurs frères [100].

Chrysostome insiste spécialement sur la nécessité de manifester cette charité par la bienfaisance envers les pauvres : il ne servirait de rien d'offrir au prêtre un calice d'or et de pierreries, et de mépriser le Christ dans les pauvres ; c'est en ceux-ci qu'il veut être honoré, non par des vases en or. A quoi servirait de couvrir la table du Christ des ornements et des vases les plus précieux, tandis que le Christ lui-même meurt de faim dans ses membres déshérités ? [101]. Comme les apôtres après la Cène, les chrétiens doivent se rendre au mont des Oliviers, c'est-à-dire aux pauvres, qui sont les oliviers plantés dans la maison de Dieu dont parle le psalmiste [102].

D'ailleurs, ce n'est pas seulement après la messe que

---

100. Cf. Théodore, *Hom. XV, 40-41 ; XVI, 4 ; XVI, 23-25 ; XVI, 31 ; In Malach. 3, 3-4* (P.G. 66, 621 d-624 a) ; *In Aggaeum, 2, 11-15* (P.G. 66, 489 c). C'est un enseignement constant chez Chrysostome : cf. *In Gen. 27, 8* (P.G. 53, 25) ; *In Matt., h. 7, 6* (P.G. 57, 79-80) ; *h. 32, 7* (P.G. 57, 386) ; *50, 3* (P.G. 57, 507-509), etc...

101. *In Matt., Hom. 50, 3* (P.G. 57, 507, 509).

102. *In Matt., Hom. 82, 5* (P.G. 58, 743, 744).

les chrétiens doivent vivre dans la charité. L'assistance à l'anaphore elle-même requiert une pureté intérieure que le péché détruit ; et Chrysostome affirme que les pécheurs qui ne peuvent pas communier ne devraient pas non plus participer à l'anaphore, mais devraient sortir en même temps que les catéchumènes ; comme les Hébreux au pied du Sinaï (*Exode,* 19 : 16) n'avaient pas le droit de s'approcher de la montagne de l'ancienne alliance, ainsi les pécheurs ne devraient pas s'approcher du sacrifice de l'alliance nouvelle [103].

En effet, par le prêtre hiérarchique, c'est le corps tout entier qui offre l'oblation ; tous doivent être conscients de cette dignité, et mettre leur vie en accord avec le mystère qu'ils accomplissent [104].

Joseph LÉCUYER, C. S. Sp.

---

103. *In Ephes., Hom. 3, 4-5* (P.G. 62, 28-30).
104. Théodore, *Cat. XV, 40-41.*

LES HOMÉLIES
DU MANUSCRIT ADD. 17.189
DU BRITISH MUSEUM

UNE HOMÉLIE ANONYME SUR LE JEÛNE

Introduction

L'homélie *sur le jeûne* — le troisième traité du manuscrit *Add. 17.189* du *British Museum* — vient, dans l'édition de J. J. Overbeck [1], tout à la fin de la série.

L'homélie nous est parvenue endommagée : après les fol. 6, 7 et 8, des feuilles de papier blanc remplacent les feuilles manquantes.

Nous donnerons ci-dessous une synopse du numérotage des feuilles du manuscrit et des pages du texte imprimé : fol. 6v° commence p. 99, ligne 5, dernier mot ; fol. 7r° p. 100, ligne 9, premier mot ; fol. 7v° p. 101, ligne 9, premier mot ; fol. 8r° p. 102, ligne 11, premier mot ; et fol. 8v° p. 103, ligne 9, 4e mot.

L'éditeur s'est acquitté de sa tâche avec minutie. L'étude du manuscrit n'a révélé que deux fautes : il faut lire p. 101, ligne 16, le 5e mot ⌈*ʿelaw*⌉ *hi* au lieu de ⌈*le*⌉*hôy* et p. 103, ligne 16, le deuxième mot *behôdé* au lieu de *behôy*. Et si l'on met un point p. 104, ligne 1, sur le *he* du troisième mot et derrière le dernier mot, on possède une image fidèle du manuscrit.

---

1. J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Ramulae Episcopi Edesseni, Balaei aliorumque Opera Selecta*, Oxford, 1865, pp. 99-104.

Le travail du copiste, pour sa part, demande quelques corrections. Trois de celles-ci concernent la ponctuation (il faut supprimer le point qu'il a mis p. 100, ligne 5, derrière le premier mot, et mettre un point après le deuxième mot p. 101, ligne 9, et p. 102, ligne 25, sur le *he* du deuxième mot). La faute figurant p. 103, ligne 12, par suite de laquelle on lit *'ôph* au lieu de *'ôphén,* entraîne de plus graves conséquences quant au sens de la phrase.

Le texte syriaque, accompagné cette fois d'une traduction latine, a été édité pour la deuxième fois par Mgr Lamy [2]. Nous regrettons vivement de devoir constater que cette édition contient un certain nombre de fautes, d'omissions arbitraires et d'émendations inutiles. De sorte que l'ouvrage de M. Overbeck reste indispensable. Dans certains cas nous croyons devoir donner au texte syriaque un autre sens que celui que nous trouvons dans Mgr Lamy. C'est pourquoi nous faisons suivre notre traduction en entier. Nous ajouterons quelques remarques sur l'origine de ce traité.



On trouvera donc dans la série d'articles que vient clore la présente étude, la version intégrale des cinq homélies du manuscrit *Add. 17.189*. Nous invitons le lecteur à nous signaler les fautes qu'il y trouverait, une première traduction étant rarement définitive.

Il nous est agréable d'exprimer notre profonde gratitude au Directeur de *L'Orient Syrien* qui a eu l'obligeance de nous aider à résoudre nombre de difficultés.

---

2. Th.-J. Lamy, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, vol. II, Malines, 1886, cc. 707-718.

Traduction

[p. 99]

Sur le jeûne

Le combat de jeûne pour les athlètes de la foi a été fixé à aujourd'hui. Il nous a réunis près de ce stade sacré et nous y a fait entrer. Que maintenant la pureté se réjouisse de ce que [5] son ami le jeûne est venu, et que la sainteté soit dans l'allégresse de ce que [fol. 6v°] son bien-aimé est arrivé. Car le jeûne est la racine qui porte tous les fruits saints : par le (jeûne) la chasteté grandit, la virginité prospère et la mansuétude se réjouit ; le (jeûne) est l'ami de la fermeté et la branche de la beauté. Comme [10] (les fruits pendent) à l'arbre, tous ces fruits pendent au jeûne ; par le (jeûne) ils prospèrent comme les fruits par la racine, et comme les membres par le corps. C'est ainsi également que les bonnes mœurs se fortifient et se maintiennent par le jeûne : il veille sur elles et les garde. Comme le sel veille à ce que la viande ne [15] se corrompe pas, et l'âme (veille à ce que) les membres ne se corrompent pas de leur forme (première), de la même manière le jeûne veille à ce que le discernement, (cette manifestation) de la liberté, ne s'affadisse pas. Le jeûne chasse l'impureté, dompte les désirs, et sanctifie les temples (consacrés) à la Royauté.

Le jeûne est un puissant capitaine. Par le (jeûne), [20] la pureté terrasse la témérité de sorte que (celle-ci) n'ose plus rien (entreprendre) ; par le (jeûne) la sainteté exige des membres vicieux de ne plus être une arme du péché. Par le (jeûne) elle enrichit ceux qui, sans honte, veulent se mettre, comme des soldats, (au service) de Dieu, et (qui) veulent édifier en eux-mêmes des temples pour le Saint-Esprit. [25] Et, comme l'œil s'aperçoit rapidement de ce qui est entré en lui et s'empresse de l'en enlever, de la même manière la connaissance de ces (soldats de Dieu) [p. 100] est vigilante et attentive, et a soin d'éloigner

même les mauvaises pensées, de chasser du corps la concupiscence impie, de brider la langue, afin qu'elle ne dise pas de choses vaines et superflues, et de monter la garde avec vigilance dans le temple où Dieu [5] habite, comme il est écrit : « *Si vous gardez votre corps de toute tache, vous glorifierez Dieu dans votre corps* »[3]. Car si la jeunesse de Daniel dans la vigilance... [*une feuille manque*].

...[fol. 7r°] nous serons purifiés comme cette pécheresse. Si nous [10] sommes plongés dans la cupidité, nous serons, comme Zachée, délivrés par des dons (faits) aux nécessiteux. Si tu nous incites, (ô Satan), au vol et au meurtre, nous serons, comme le larron, par une confession, jugés dignes de miséricorde. Si, par faiblesse, nous glissons jusqu'au reniement, nous serons, comme Simon, graciés par d'amères larmes. [15] Si nous tombons dans la calomnie, nous nous convertirons, comme Paul, le persécuteur, et serons les commensaux du Christ. Si tu nous entraînes, (ô Satan), dans une grande et inexprimable dépravation, nous serons, comme les Ninivites, délivrés du jugement par le jeûne et les bonnes œuvres. Nous pouvons faire appel à [litt. nous avons] la miséricorde de notre Seigneur : le remède [20] souverain, le rédempteur de tous les pécheurs, le guérisseur de toutes les maladies, celui qui rend vaines toutes tes ruses contre nous.

Pensant à ces choses, ne renonçons pas à la lutte contre Satan, mais, si même il arrive que certains d'entre nous tombent, relevons-nous immédiatement et reprenons [25] la lutte contre nos fautes. Appelons notre Roi à notre secours : il est prêt à aider ceux qui ont été frappés de beaucoup de blessures. C'est pour cette raison qu'il a dit aussi : [p. 101] « *Ce ne sont pas ceux qui se portent bien qui ont besoin de médecin, mais les malades* » [*Marc, II* : 17]. Il y a une (seule) chose pour laquelle il se courrouce : c'est quand un homme se livre et se fait l'esclave du tyran. Ne désespérons donc pas, même pas si nous péchons, mais adonnons-nous [5] aux (bonnes) œuvres. Et comme il est impossible que nous soyons tout à fait dépourvus de vices,

3. Citation non identifiée.

parce que beaucoup de péchés... notre nature, qu'alors les bonnes œuvres [l'emportent sur[4]] les mauvaises. S'il y a beaucoup [d'œuvres[5]] qui peuvent [fol. 7v°] guérir le péché : le jeûne, la supplication constante, [la prière[6]] ininterrompue, la miséricorde (par laquelle) nous ne gardons pas de [rancune[7]] à l'égard de ceux qui ont péché envers nous — employons diligemment ces remèdes qui peuvent (nous) aider, et joignons surtout la miséricorde au jeûne. Car, si nous employons ces excellents (moyens), nous pourrons facilement guérir les souillures de notre âme.

Tenons-nous devant notre Dieu, le jour de la fête, chargés de nombreux présents : il accepte les dons faits aux pauvres, et quand il les a acceptés, il (nous) les rend dix mille fois : s'il nous trouve pécheurs, il nous accorde immédiatement le pardon ; s'il nous voit dans (toutes sortes de) détresses, il nous aide et nous délivre des misères ; si nous sommes pris par la maladie, il nous accorde aussitôt la guérisson. N'ayons pas pitié de nous-mêmes. Prenons en exemple les marchands et les laboureurs ; ils n'étendent ni n'augmentent leurs possessions s'ils ne dépensent pas d'abord (les stocks) qu'ils ont amassés. Le paysan doit aller chercher la semence dans la grange et la répandre, et le marchand doit d'abord dépenser de l'argent en marchandises, s'il (veut) le récupérer au multiple. Sème donc, toi [p. 102] aussi, sans aversion, l'argent parmi les pauvres, afin que, selon la parole de Paul (*Gal.*, *VI* : 9), tu puisses, en temps voulu, le récolter. Dans ce monde aussi la miséricorde a donné beaucoup de bénéfices en partage à de nombreuses personnes. Par un seul gâteau qu'elle possédait, la veuve de Sarfat, qui recueillit Elie, a banni la faim de sa maison, et même changé en abondance sa disette. De pauvre, elle est devenue riche. Sans (qu'elle ait eu à faire d') effort, il lui a été donné ce qui jamais encore n'avait été donné

4. Nous lisons *nezḵûn.*
5. Nous lisons *ḏ^{e}nehwûn su'rônê.*
6. Nous lisons *ṣ^{e}lâto.*
7. Nous lisons *'ak^{e}to.*

à des riches ni à des pauvres, [10] parce qu'elle s'était acquis [deux sour]ces[8] ...[cf. *1 Rois, XVII* : 8-16] [*une feuille manque*].

...[fol. 8r°] celle qui avait été déclarée coupable, a été jugée digne de (recevoir) un présent. Cette prostituée impie est tout à coup devenue la fiancée du Christ. Tandis que nous la regardons tous, hâtons-nous vers les prières. Car « *quiconque demande reçoit, celui qui cherche* [15] *trouve, et l'on ouvre à celui qui frappe* » [*Matth., VII* : 8]. N'ayons pas honte de prendre cette femme comme (sujet) d'enseignement : celle qui était jadis abaissée jusqu'à la dépravation, est devenue un excellent exemple de conversion pour les hommes ; celle qui jadis jetait ses filets en vue de la perdition, les jette maintenant pour nous en vue de la Vie ; [20] celle qui jadis entraînait au péché, nous fait maintenant courir vers la justice. Car quels sont donc parmi ceux qui, sous bien des rapports, sont des pécheurs, et qui, en la regardant, ne seraient encouragés à la conversion ? Ce n'est pas une douleur corporelle qui l'a, comme (c'est le cas pour) les autres, forcée à courrir vers Dieu, mais [25] l'aiguillon de sa conscience; ce n'est pas sa lèpre corporelle, mais la souillure de son âme ; ce n'est pas une hémorragie (qui l'affligeait depuis) de nombreuses années, mais le grand nombre de ses péchés ; elle venait délivrer, non point sa fille [p. 103] tourmentée par un démon, mais sa propre âme persécutée par l'esprit de la prostitution. Elle était atteinte de maux différents de ceux des autres. Ceux-ci (s'empressaient de faire guérir) leurs maux ; mais elle, elle s'empressa de se faire guérir de ses appétits charnels. [5] Ces (autres) s'appliquaient à être délivrés de la maladie, mais elle. (à être délivrée) de ses vices. Elle se complaisait dans l'honneur, le plaisir, et le repos ; elle était saine de corps ; elle (portait) le visage radieux ; elle avait beaucoup d'amis ; [fol. 8v°] le produit de [10] sa débauche, qu'elle amassait chaque jour, éloignait de cette femme toute tristesse et tout abattement. Et cependant, quoi-

---

8. Nous lisons *loh t^{e}rên mabûʿîn.*

qu'elle vécût dans l'opulence, elle considérait sa mauvaise conduite comme une grande misère ; et elle ne cessait de pleurer et de se lamenter en baisant [15] les pieds de notre Seigneur, jusqu'à ce qu'elle eût obtenu ce qu'elle demandait.

Approchons-nous, nous aussi, du Christ dans cette (même) disposition d'âme. Qu'une volonté ainsi disposée nous mène à l'expiation de nos péchés. Ne faisons pas appel à Dieu uniquement dans nos détresses, afin qu'il ne soit pas dit de nous comme de ces [20] renégats, les Juifs : « *(Ce n'est que) lorsqu'il* [*Dieu*] *les eut tués,* (*qu'*) *ils le demandèrent, se retournèrent et se présentèrent devant lui* »[9]. La vraie vertu et l'amour de Dieu consistent à aimer Dieu constamment. « *Je bénirai le Seigneur en tout temps ; et en tout temps ses louanges seront dans ma bouche* » [*Ps.*, *XXXIV* : 2]. [25] Et en outre : « *Heureux ceux qui observent ses lois, qui pratiquent la justice en tout temps* » [*Ps.*, *CVI* : 3]. Prions Dieu, non pour des choses de ce monde, mais pour notre vie et pour notre rédemption, [p. 104] considérant que la justice est plus excellente que toute l'opulence du monde. Une telle (décision de la) volonté est généralement suivie de toutes les autres choses bonnes : « *Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et toutes ces choses vous seront données par-surcroît* » [*Matth.*, *VI* : 33]. [5] Si nous désirons les choses temporaires — elles ne nous resteront pas toujours, et les choses qui durent éternellement nous échapperont. Si cependant après ces choses... [*le reste manque*].



Remarques sur l'homélie

Dans l'examen fait en vue d'arriver à découvrir l'origine des quatre homélies précédentes — qui sont, en partie de nature exégétique, en partie de nature dogmatique — nous nous sommes laissé guider par la forme des

---

9. Citation non identifiée.

citations de la bible, par l'interprétation de l'Ecriture sainte, et par les formules dogmatiques. L'auteur inconnu du traité *sur le jeûne* cite, il est vrai, l'Ancien et le Nouveau Testaments, il fait appel à certains passages des Ecritures pour illustrer son argumentation, et il a, cela va sans dire, ses propres conceptions théologiques. Mais son œuvre, si elle contient de l'exégèse et du dogme, semble avoir eu pour but principal l'édification spirituelle de ses lecteurs ou de ses auditeurs. Aussi, il nous est permis de nous demander si la méthode que nous avons suivie jusqu'ici pour retrouver l'auteur des autres homélies anonymes est susceptible de nous conduire, dans le cas particulier de la présente homélie, aux mêmes résultats. La chose est loin d'être certaine. Mais cette incertitude ne nous dispense pas de nous pencher sur ce problème et d'examiner attentivement les données que nous pouvons recueillir de l'étude de cette homélie. Si nous n'en découvrons pas l'auteur, nous aurons au moins fait quelques pas en avant dans notre tentative de le faire.

Les citations de la Bible

Les deux citations de l'Ancien Testament, *Ps., XXXIV* : 2 [10] et *Ps., CVI* : 3 [11] sont empruntes à la P^{e}šiṭto. Il importe de faire remarquer que dans les deux cas la version des Septante est différente [12].

Les évangiles sont cités à trois reprises. Les termes de *Marc, II* : 17 [13] sont entièrement conformes à ceux de la P^{e}šiṭto ; ceux de *Matth., VII* : 8 [14] le sont également, exception faite pour quelques variantes d'importance secondaire. La citation de *Matth., VI* : 33 [15] s'écarte sous

10. Hom., p. 103 : 23-24.

11. Hom., p. 103 : 25-26.

12. P^{e}šitto : *Tešb^{e}hôtêh* (*Ps., XXXIV*) et *dînâw(hi)* (*Ps., CVI*) ; Septante : ἡ αἴνεσις αὐτοῦ et κρίσιν.

13. Hom., pp. 100 : 27-101 : 1.

14. Hom., p. 102 : 14-15 : *w^e'ayno d^{e}bô'ê* (P^{e}šiṭto : *wadbô'ê*) et *w^{e}ayno* (2) (P^{e}šitto : *wal'ayno*).

15. Hom., p. 104 : 3-5.

plus d'un rapport de la P^ešiṭto. La différence résidant dans l'ordre de deux mots [16] pourrait éventuellement être considérée comme une réminiscence du verset parallèle de *Luc, XII :* 31. L'adjonction des mots *mén yatirû* toutefois, est une preuve indubitable que cette citation a été empruntée au Diatessaron [17]. Aussi, le *Liber Graduum*, qui cite à plusieurs reprises les évangiles harmonisés de Tatien [18], donne *Matth., VI :* 33 sous la même forme de texte [19].

Deux phrases du traité, qui, à en juger d'après les mots par lesquels l'auteur les a introduites [20], sont annoncées comme citations, constituent un problème assez curieux. En dépit de toutes nos recherches et de tous nos efforts, il n'a pas été possible de les identifier. Il se peut que la première [21] soit une paraphrase de 1 *Cor., VI :* 20, et que l'homéliste ait en même temps pensé à 1 *Thes., V :* 23. Dans la deuxième phrase [22] on pourrait voir un résumé du livre des *Juges*. Mais il est plus vraisemblable que nous nous trouvons ici en présence de mots de source non-biblique. Le *Liber Graduum* connaît beaucoup de ces « *citata ignotæ vel dubiæ originis* » [23].

L'exégèse de l'Ecriture sainte

Nous n'avons pas été plus heureux en ce qui concerne l'interprétation de la bible. *A priori*, le sujet de cette homélie ne nous permet pas d'espérer y trouver des

---

16. *Hôlén kul^ehén.*
17. Le Diatessaron arabe lit *phâdilat^{an}*, cf. A.-S. MARMARDJI, *Diatessaron de Tatien*, Beyrouth, 1935, p. 92.
18. Cf. A. RUCKER, « *Die Zizate aus dem Matthäusevangelium im syrischen* « *Buche der Stufen* », dans *Biblische Zeitschrift*, vol. XX, 1932, pp. 341-354.
19. M. KMOSKO, *Liber Graduum*, Paris, 1926, c. 804 : 11-12 (*Patrologia Syriaca*, vol. III).
20. *'aḵ daktîb* et *d^elô 'ôph '^elayn* [........] *têt'émar.*
21. Hom., p. 100 : 5-7.
22. Hom., p. 103 : 20-22.
23. M. KMOSKO, *o. c.*, p. 1157.

exemples particulièrement caractéristiques d'exégèse biblique. Et aux deux endroits où il y aurait lieu de s'attendre à rencontrer un passage qui soit susceptible de nous donner une exposition scripturaire caractéristique, le manuscrit dans l'état où il se trouve actuellement ne contient que quelques mots d'introduction ; la suite se trouve sur la feuille suivante qui, malheureusement, a disparu.

La feuille 6v° finit par les mots : « Car si la jeunesse de Daniel dans la vigilance... » [24]. Il est d'autant plus regrettable de ne pouvoir suivre ici la pensée de l'exégète, que, dans ses *Hymni de Jejunio* [25], Ephrem donne une place si importante à la personne de Daniel : il ne consacre pas moins de trois *madrôšé* entiers à ce jeûner et à ses compagnons [26]. Quels beaux matériaux de comparaison nous échappent !

A première vue, le deuxième cas semble encore plus désespéré. Car, de la dernière phrase de fol. 7v° nous ne trouvons qu'un seul mot et les restes d'un deuxième, séparés par un espace dans lequel il a dû y avoir de six à sept lettres : *dqnt... bw'yn* [27]. Notre tentative de restitution donne : *daqnôt lôh terén mabû'în*, c.-à-d. « elle [la veuve de Ṣarfat] s'était acquis deux sources ».

Sauf grande erreur dans ce supplément, nous voyons la possibilité de comprendre le sens de ce passage. Dans la VIIe de ses *Hymni de Paradiso*, Ephrem fait donner à l'hôtesse d'Elie des présents encore plus riches que ceux qu'elle avait déjà reçus en partage sur terre par l'intermédiaire du prophète. Voici le texte de la vingtième strophe, celle qui nous intéresse le plus :

> Les choses bonnes de cet endroit [le paradis] réjouissent les femmes qui s'épuisèrent en efforts au service des saints, et elles verront la veuve qui recueillit Elie, (et) comment celle-ci se complaît dans (toutes les choses de) l'Eden ; au lieu de deux sources [*neb'în*] qui (la) nourrissaient, au lieu du pot de farine et de la cruche d'huile,

24. Hom., p. 100 : 7-8.
25. Th.-J. Lamy, *o. c.*, vol. II, cc. 647 ss.
26. *Ibid.*, nos II, III et IV.
27. Hom., p. 102 : 10.

les branches des arbres nourriront ces (femmes) qui donnèrent à manger aux pauvres [28].

L'anthropologie de l'homéliste

Il n'y a pas lieu de s'étonner si, dans le sermon *sur le jeûne,* on ne trouve aucune référence à la christologie, ni au dogme trinitaire. Car le sujet lui-même veut que, de toutes les parties de la dogmatique, ce soit ici l'anthropologie qui occupe la place centrale. Le sort est encore contre nous. Il ne reste, dans un passage important, que deux lettres du verbe, ce qui est trop peu pour se hasarder à une restitution défendable. Voici la phrase en question : « parce que beaucoup de péchés... notre nature » [29]. Elle aurait peut-être pu nous renseigner sur les conceptions anthropologiques de notre homéliste. Tandis que maintenant nous sommes obligés d'esquisser les opinions de cet auteur, à la lumière de ses autres allégations.

L'homme aspire à la rédemption. A propos de la pécheresse venue dans la maison de Simon le pharisien, nous lisons : « Elle venait délivrer, non point sa fille tourmentée par un démon, mais sa propre âme persécutée par l'esprit de la prostitution » [30]. Que cette femme nous serve d'exemple à nous tous « qui, sous bien des rapports, (sommes) des pécheurs » [31]. Car il est impossible, dit l'homéliste, « que nous soyons tout à fait dépourvus de vices » [32]. Mais il peut suffire de faire appel à la volonté de l'homme pour le ramener sur la bonne voie : « Qu'une volonté ainsi disposée nous mène à l'expiation de nos péchés » [33].

Comment atteindre ce but ? Notre traité indique deux

28. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und contra Julianum*, Louvain, 1957 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 174 et 175).

29. Hom., p. 101 : 6-7.

30. Hom., pp. 102 : 27-103 : 2.

31. Hom., p. 102 : 22.

32. Hom., p. 101 : 5-6.

33. Hom., p. 103 : 17-18.

possibilités. La première est celle-ci : « Nous pouvons faire appel à la miséricorde de notre Seigneur : le remède souverain, le rédempteur de tous les pécheurs, le guérisseur de toutes les maladies, celui qui rend vaines, (ô Satan), tes ruses contre nous »[34]. Mais l'auteur montre encore une autre voie : « ... si nous employons ces excellents moyens [jeûne, prière, et miséricorde] nous pourrons facilement guérir les souillures de notre âme »[35].

Le théologien inconnu ne décrit pas en détails la relation existant entre ces deux possibilités. On lui ferait tort si, à cet égard, on le considérait comme tenu à une conclusion logique de la phrase suivante : « Il [Dieu] accepte les dons faits aux pauvres, et quand il les a acceptés, il (nous) les rend dix mille fois ; s'il nous trouve pécheurs, il nous accorde immédiatement le pardon » etc.[36] Car, aux yeux de l'homéliste, il est essentiel de faire appel au sens de responsabilité de ses auditeurs. C'est pourquoi il insiste sur le discernement, caractéristique de la liberté de l'homme[37].

Voilà, dans ses grandes lignes, l'anthropologie que l'on trouve à la base de l'homélie *sur le jeûne.*

Une citation empruntée au Diatessaron, une interprétation d'un verset de la bible qui présente des analogies avec les *Hymni de Paradiso* d'Ephrem, une anthropologie insistant sur la liberté de l'homme, ce sont jusqu'ici les fruits de notre étude.



Dans la recherche d'une solution du problème qui nous occupe, l'étape suivante consistera à comparer notre traité avec les ouvrages d'auteurs du IVe et du Ve siècle, qui ont parlé du jeûne. Le résultat de cette comparaison peut se résumer comme suit : malgré une certaine analogie de pensée et une métaphore identique, il n'y a, dans l'ensemble, guère de rapports entre l'homélie et les ou-

---

34. Hom., p. 100 : 19-22.
35. Hom., p. 101 : 13-14.
36. Hom., p. 101 : 16 ss.
37. Hom., p. 99 : 17 (*fursônê d^{e}ḥîrûṯo*).

vrages suivants : la *Demonstratio de Jejunio,* de Aphraate[38] ; le Xe *mimro,* de Narsaï[39] ; et les homélies XXIII. XXIV et XXV, de Jacques de Saroug[40]. Quant aux *Hymni de Jejunio,* d'Ephrem, la question est plus compliquée.

Les Hymni de Jejunio d'Ephrem

Les hymnes consacrées par Ephrem au jeûne ont été conservées dans des manuscrits datant en partie du VIe, en partie du Xe siècle. Mgr LAMY a publié le texte syriaque accompagné d'une traduction latine[41]. Jusqu'ici cependant, cette partie de l'œuvre d'Ephrem n'a pas encore été soumise à un examen critique. Ce n'est pas ici le lieu de le faire. Il ne nous reste donc d'autre possibilité que de prendre, suivant en ceci F. C. BURKITT[42], l'ancienneté des manuscrits comme critère d'authenticité. Sur une série d'hymnes qui en comptait primitivement une dizaine, le codex *Add.* 14.571 du *British Museum* (datant de l'an 519) contient les cinq dernières, et l'*Add.* 14.627 (datant du VIe ou du VIIe siècle), les deux dernières. Mgr LAMY a emprunté la septième hymne de son édition à un manuscrit du VIe siècle[43].

Si l'on compare ces *madrôšé* à notre homélie, les différences sautent aux yeux. Ce n'est que plus tard que l'on découvre aussi des ressemblances. Mais elles ne sont pas

---

38. J. PARISOT, *Aphraatis Demonstrationes*, Paris, 1894, cc. 97-136 (*Patrologia Syriaca,* vol. I).

39. A. MINGANA, *Narsaï Doctoris Syri Homiliæ et Carmina,* vol. I, Mossoul, 1905, pp. 167-181.

40. P. BEDJAN, *Homiliæ Selectæ Mar-Jacobi Sarugensis,* vol. I, Paris-Leipzig, 1905, pp. 551-606.
Les analogies se limitent à l'idée que le jeûne implique que l'on bride sa langue (pp. 567 : 6-7 ; 578 : 12-14 et Hom., p. 100 : 3-4), et à la comparaison de l'homme qui distribue des dons, avec un paysan qui répand la semense, basée sur *Gal., VI : 9* (p. 556 : 5-8 et Hom., pp. 101 : 24-102 : 2).

41. TH.-J. LAMY, *o.c.*, vol. II, cc. 647 ss.

42. F. C. BURKITT, *S. Ephraim's Quotations from the Gospel*, Cambridge, 1901, pp. 23-25.

43. TH.-J. LAMY. *l. c.*, cc. 685-694.

bien nombreuses [44]. Il serait pourtant prématuré d'en tirer des conclusions négatives. Car il ne faut pas oublier qu'il nous reste, tout au plus, la moitié de notre traité, et peut-être même moins. Il ne faut pas non plus perdre de vue que le fait de limiter notre comparaison à six hymnes, ne nous permet de connaître que très imparfaitement les idées d'Ephrem sur le jeûne.

Il faudra donc essayer de donner une plus large base à notre étude et tenter d'analyser les textes plus à fond.

Le sermo de Domino nostro

Il est clair que l'homéliste inconnu a été très attiré par l'histoire de la pécheresse dans la maison de Simon le pharisien (*Luc, VII :* 36-50). Il y fait allusion pour la première fois dans une énumération dont le commencement se trouvait, malheureusement, sur une des feuilles qui sont perdues [45]. Dans la suite, il revient sur ce sujet et s'y attarde [46]. Or, ce tableau a captivé Ephrem lui aussi, et cela même à tel point qu'il en traite longuement à un endroit où on ne s'y attendrait pas, à savoir dans son ouvrage dogmatique intitulé *sermo de Domino nostro* [47]. On pourrait rétorquer que c'est à propos de l'attitude du pharisien que ce passage de *Luc, VII* a été introduit dans cette argumentation. Assurément il en est ainsi. Mais alors ces digressions involontaires sur la pécheresse révèlent d'autant mieux l'impression qu'elle a faite sur Ephrem.

Dans l'homélie *sur le jeûne*, le récit de l'évangile de *Luc* illustre aussi une idée secondaire : la nécessité de la

44. *'agûno* (Hom., p. 99 : 2 et Th.-J. Lamy, *l. c.*, Hymne VII : 7), *'allité* (99 : 2 et I : 2, VII : 7) *fûrsôné* (99 : 17 et I : 3) *hîrûṯo* (99 : 17 et I : 6), *šabrûṯo* (100 : 7, cp. II : 3, 4, IV : 1, 3), *masᵉyôné* (101 : 8 et VII : 3), *samᵉmôné* (101 : 11 et IV : 4, VII : 3), *mᵉadrôné* (101 : 12, cp. VII : 3), *tagôré* (101 : 22 et I : 1, cp. VII : 4), *fag•-naphšo* (102 : 25-26 et IV : 6), *kuṯmᵉṯo* (102 : 26 et VII : 8), *ḥusôyo* (103 : 18 et V : 3).

45. Hom., p. 100 : 9.

46. Hom., pp. 102 : 11-103 : 16.

47. Th.-J. Lamy, *o. c.*, vol. I, cc. 147-274.

prière persévérante et de la conversion. Or, la pécheresse est l'exemple par excellence de la conversion. « Elle est devenue un excellent exemple de conversion pour les hommes », dit l'homéliste [48]. Que l'on compare la phrase vraiment caractéristique d'Ephrem :

> Etenim non propter escam invitatus fuerat qui omnem famem satiare valet, sed propter poenitentiam peccatricis invitari voluerat qui justificat peccatores [49].

Les deux auteurs citent les paroles de *Marc, II :* 17 sur les malades qui ont besoin d'un médecin [50]. Et tous deux s'entendent pour dire que la femme chercyait la guérison, non point du corps, mais de l'âme. Nous lisons dans l'homélie : « Ce n'est pas une douleur corporelle qui l'a, comme (c'est le cas pour) les autres, forcée à courir vers Dieu, mais l'aiguillon de sa conscience ; ce n'est pas sa lèpre corporelle, mais la souillure de son âme » [51]. C'est ce qu'Ephrem exprime en ces termes :

> In plateis enim sanabat corpora aegrotantia, intus autem sanavit mentes vulneratas ; exterius sanavit Lazarum mortuum, intus autem sanavit lethale vulnus peccatricis ; reduxit in corpus animam ex ipso egressam, expulit a peccatrice peccatum lethale quo erat obsessa [52].

Et ailleurs encore :

> Illa autem peccatrix e miris Domini gestis credidit ipsum posse etiam peccata dimittere. Quippe quae sciret eum posse maculas mentis abluere qui potest membra corporis compingere [53].

Sans qu'il soit fait allusion à la parabole du juge inique, les deux homélistes donnent à la pécheresse les traits de la veuve opiniâtre : elle arrache en quelque sorte sa guérison. L'auteur inconnu dit : « Et elle ne cessait de

---

48. Hom., p. 102 : 17-18.
49. Th.-J. Lamy, *t. c.*, cc. 177-178.
50. Hom., pp. 100 : 27-101 : 1 et Th.-J. Lamy, *t.c.*, c. 241.
51. Hom., p. 102 : 23-26.
52. Th.-J. Lamy, *t.c.*, cc. 241-242.
53. *Ibid.*, cc. 251-252.

pleurer et de se lamenter en baisant les pieds de notre Seigneur, jusqu'à ce qu'elle eût obtenu ce qu'elle demandait »[54]. Ephrem s'enhardit à dépeindre la scène en termes assez audacieux :

> Lacrymae quae proripuerunt[55] annuntiant se fusas esse veluti coram Deo ; oscula et suspiria testantur se Deo offenso blandiri ad condonationem stultitiarum; unguentum optimum peccatricis se munus esse poenitentiae asseverat. Ista pharmaca obtulit peccatrix medico suo ut lacrymis ablueret maculas suas et osculis sua sanaret vulnera, atque unguento suavi malum nomen suave redderet sicut odorem unguenti. Hic est medicus qui pharmacis quae quis affert ei iisdem eum sanat[56].

Le libre arbitre

La pensée formulée dans la dernière phrase de la citation ci-dessus rappelle un motif anthropologique que nous avons rencontré dans le traité *sur le jeûne*. Car, là aussi, l'homéliste fait appel au sens de responsabilité des hommes, en insistant beaucoup sur la liberté dont ils disposent : « Comme le sel veille à ce que la viande ne se corrompe pas, et l'âme (veille à ce que) les membres ne se corrompent pas de leur forme (première), de la même manière le jeûne veille à ce que le discernement, (cette manifestation) de la liberté, ne s'affadisse »[57].

Plusieurs passages des écrits d'Ephrem nous montrent combien, pour lui aussi, la liberté est le trait essentiel de l'homme. Dans ses *Hymni de Fide* (XXXIe hymne, 5e strophe) nous trouvons une explication très claire :

> Ille enim Bonus Christus qui potuit necessitate nos pulchros facere sine labore, laboravit omni modo ut pulchri essemus voluntate nostra, ut nos ipsi fingeremus pulchritudinem nostram coloribus quos libertas colligit. Si ille

---

54. Hom., p. 103 : 14-16.
55. Mgr Lamy traduit « *Lacrymae reconciliatrices* ».
56. Th.-J. Lamy, *t.c.*, cc. 247-248.
57. Hom., p. 99 : 14-17.

ornaret nos, similes essemus imagini, quam alius coloribus suis fingit et ornat [58].

Dans la IIe de ses *Sermones de Fide* nous lisons :

Car Dieu, en le créant [Adam], en avait fait un dieu créé, du fait qu'il lui donnait la liberté de se conduire selon sa propre volonté. Cependant Adam voulut déraisonnablement désirer quelque chose qu'il possédait (déjà) [59].

Nous empruntons aux *Hymni de Virginitate* une dernière citation se rapportant à ce sujet (III : 8) :

Libertas nostra concupiscentiis velut anima est qua vivunt ; quod si eas rejiciat, fiunt velut mortuae, dominatrix quippe est ; e libero arbitrio exurgunt culpae, a libero arbitrio decidunt peccata. Liberum arbitrium imago est Altissimi, qui sua virtute sustinet omnia... [60].

L'homélie anonyme associe en quelque sorte au mot liberté la notion de discernement. Ephrem emploie à plusieurs reprises le terme *furšôno* ou le pluriel *furšôné*. Dans ses *Hymni de Jejunio* il dit :

Mes frères, ouvrez donc le trésor [l'Ecriture sainte] et puissez-y avec discernement [61].

Une strophe des *Hymni de Paradiso* servira à éclairer cette phrase. Dans la XIIIe hymne, Ephrem compare Adam et Nabuchodonosor : l'un et l'autre, chassés de leur demeure, trouvèrent un refuge auprès des animaux. Le roi de Babel est retourné dans sa ville, mais il a disparu à jamais avec elle. Les descendants d'Adam, cependant,

---

58. E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, Louvain, 1955, p. 106, trad., p. 86 (*CSCO*, vol. 154 et 155). Nous avons emprunté la traduction latine au livre de Dom BECK, *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*, Rome, 1949, p. 105 (*Studia Anselmiana*, vol. 21).

59. P. MOBARAK et S.-E. ASSEMANI, *Sancti Patris nostri Ephraem Syri Opera Omnia*, vol. III, Rome, 1743, p. 183 D-E.

60. Th.-J. LAMY, *o. c.*, vol. II, cc. 783-784. Cf. E. BECK, *Ephraems Reden über den Glauben*, Rome, 1953, pp. 64-70 (*Studia Anselmiana*, vol. 33).

61. *Ibid.*, cc. 647-648.

lorsqu'ils reviennent, trouvent une ville éternelle. Ecoutons le poète :

> Le roi de Babel était jeune d'intelligence et de discernement. Votre discernement, mes frères, est (devenu) parfait grâce à notre Seigneur. Il [Nabuchodonosor] retourna à Babel : tous deux ont disparu. Vous, mes frères, cherchez votre ville. Car vous et elle, vous existerez de toute éternité. Bienheureux ses habitants, car dans (cette ville) il n'y a pas de fossoyeur [62].

(Faisons remarquer, en passant, que cette strophe met en lumière l'interaction existant entre le libre arbitre et la grâce : « Votre discernement est parfait par le Seigneur » — idée que nous avons déjà rencontrée dans l'homélie *sur le jeûne* : « Nous pouvons faire appel à la miséricorde de notre Seigneur »). Dans l'hymne IX, (strophe 21), Ephrem décrit la gloire future des hommes :

> Les corps sont élevés au rang des âmes ; l'âme est élevée au rang de l'intelligence ; mais l'intelligence, jusqu'à la hauteur de la Majesté (divine), tandis qu'elle approche, dans la crainte et dans l'amour. Elle ne s'élève pas trop haut, ni ne reste trop en arrière : (le fait de) rester en arrière est signe de discernement, son élévation est utile à elle-même [63].

La métaphore de l'arbre

Au commencement de l'homélie anonyme on trouve, en plus de l'image du combat, la comparaison du jeûne avec un arbre : le jeûne est la racine qui porte tous les fruits ; c'est aussi la branche de la beauté. Ephrem s'est servi souvent de la métaphore de l'arbre. Dans une hymne intitulée *de Ecclesia*, l'Eglise est représentée comme la branche de la vérité, à laquelle pendent les fruits, bons et mauvais [64]. Dans les *Hymni de Fide*, c'est la relation

---

62. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und contra Julianum*, Louvain, 1957, p. 57, trad., p. 52 (*CSCO*, vol. 174 et 175).

63. *Ibid.*, p. 40, trad., p. 37.

64. *Ibid.*, pp. 67-70, trad., pp. 61-64.

entre le Père et le Fils qui est illustrée par l'image de la racine et du fruit [65], ou par celle de l'arbre et du fruit [66].

Dans la LXXXe hymne, la métaphore a un autre but. Voici la septième strophe :

> L'Ecriture a confirmé que le juste peut vivre par la foi. Il a fait de la vérité une merveilleuse racine, et, par sa foi, il a pris les bonnes mœurs comme des fruits et les a suspendues à la branche de la vérité [67].

Il faut constater ici, comme d'ailleurs dans le traité *sur le jeûne,* une certaine inconstance dans l'emploi de la métaphore : la vérité est aussi bien la racine que la branche. Afin de faire ressortir l'analogie avec l'hymne d'Ephrem, nous citons, en entier, le passage de l'homélie dont il s'agit :

> Car le jeûne est la racine qui porte tous les fruits sacrés : par le (jeûne) la chasteté grandit, la virginité prospère et la mansuétude se réjouit ; le (jeûne) est l'ami de la fermeté, et la branche de la beauté. Comme (les fruits pendent) à l'arbre, tous ces fruits pendent au jeûne, par le (jeûne) ils prospèrent comme les fruits (le font) par la racine, et, comme les membres par le corps. C'est ainsi également que les bonnes mœurs se fortifient et se maintiennent par le jeûne : il veille sur elles et les garde [68].

*
**

Le moment est venu d'énumérer nos conclusions : la citation de *Matth., VI* : 33 a été empruntée au Diatessaron, il est donné de 1 *Rois, XVII* une interprétation que nous retrouvons dans les *Hymni de Paradiso*, et il y a une analogie frappante entre l'homélie *sur le jeûne* et les ouvrages d'Ephrem, aussi bien en ce qui concerne l'anthropologie que dans le choix des métaphores et des mots.

La conclusion que les deux auteurs sont identiques est-elle justifiée ? Les divergences constatées n'infirment

---

65. *Hymni* XXX : 7, L : 2, LXXVI : 4, 6, LXXVII : 12-19.
66. *Hymni* XXII: 9, LXII: 7, LXXVI: 1-3, 5, LXXVII: 17, 19.
67. E. Beck, *o. c.*, p. 247, trad., p. 210 [voir note 58].
68. *Hom.*, p. 99 : 6-14.

pas nécessairement cette hypothèse. Elles peuvent très bien s'expliquer par le choix d'un autre genre littéraire, par le désir de mettre en lumière divers aspects du sujet traité, et par la parfaite connaissance de la bible grâce à laquelle l'auteur peut donner chaque fois d'autres exemples pour étayer son argumentation.

Si cependant nous hésitons à admettre l'hypothèse de l'identité d'auteurs, c'est parce qu'une autre divergence nous fait douter qu'Ephrem soit l'auteur de l'homélie, une divergence subtile et ne reposant sur aucune preuve, mais, à notre avis, quand même essentielle : la différence de style. La prose du *sermo de Domino nostro* et celle de quelques fragments du *mimro* sur le prologue de l'évangile selon saint *Jean*[69] frappent par une prédilection marquée pour le paradoxe, par des associations d'idées parfois bizarres, et par une tendance à formuler les idées avec une certaine recherche. Nous retrouvons ce style dans les commentaires sur la *Genèse* et sur l'*Exode*[70].

Nous n'avons nullement l'intention de critiquer le style de l'homéliste inconnu. Au contraire, nous tenons à louer la bonne construction de ses phrases, sa langue souvent imagée, et le rapide développement de la pensée. En lisant, on rencontre souvent des passages qui auraient été écrits exactement de la même manière par Ephrem. Mais nulle part, tout au long de l'homélie, nous ne trouvons une phrase qui fasse jaillir spontanément la conviction que seul Ephrem aurait pu l'écrire ainsi.

Nous nous rendons compte que de tels arguments (si l'on peut ainsi nommer nos considérations) sont loin d'être rationnels. Ensuite — et nous rappelons ici une réserve déjà faite plus haut — qui sait si les trois (ou plus de trois) feuilles perdues ne contenaient pas précisément cette phrase révélatrice ?

Quoiqu'il en soit, nous faisons le moins violence aux faits objectifs cités plus haut en même temps qu'à nos

---

69. Th.-J. Lamy, *o. c.*, vol. II, cc. 511-516, et F. C. Burkitt, *o. c.*, pp. 59-65.

70. R.-M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, Louvain, 1955 (*CSCO*, vol. 152 et 153).

impressions subjectives, en émettant l'hypothèse suivante : l'homélie *sur le jeûne* est l'œuvre d'un auteur qui, s'il ne nous est pas donné d'en connaître le nom, peut être considéré comme un disciple d'Ephrem, et qui a réalisé la parole de l'évangile en n'étant pas plus que son maître. Combien de Syriens n'auraient-ils pas considéré cela comme le plus grand titre de gloire ?

*
**

Les homélies du manuscrit Add. 17.189 du British Museum

Après avoir étudié chacune des cinq homélies séparément, le moment est venu d'embrasser toute la série dans son ensemble et de résumer nos conclusions générales.

I. — *Le premier mimro sur les miracles qu'a faits Moïse en Egypte* (fol. 1v° - 4v°). Ce traité nous est parvenu intact. Par le choix de ses termes, la manière de citer l'Ecriture sainte et surtout son interprétation de l'*Exode*, l'auteur se révèle si étroitement apparenté à Ephrem, que la conclusion que cette homélie est due à la plume du maître lui-même, s'impose à nous [71].

II. — *Sur la venue de l'Esprit et la répartition des langues dans la chambre haute* (fol. 4v° - 6r°). Cette homélie est également intacte. Le choix de la formule : un seul *k^eyôno* connu en trois *q^enûmé*, pour décrire les relations au sein de la Trinité, nous interdit d'en attribuer la paternité littéraire à Ephrem. Les polémiques contre les pneumatomaques et le caractère assez vague de la terminologie christologique excluent presque une date postérieure au premier quart du Ve siècle. Nous sommes arrivés à la conclusion qu'il fallait se résigner à accepter l'anonymat de ce traité syriaque [72].

III. — *Sur le jeûne* (fol. 6r° - 8v°). Ce *mimro* présente

71. Voir *L'Orient Syrien*, vol. VI, 1961, pp. 3-24.
72. *Ibid.*, pp. 157-178.

de grandes lacunes : après les fol. 6 et 7, des feuilles ont disparu, et la fin manque aussi. L'analogie entre cette homélie et les écrits d'Ephrem est si frappante que nous avons cru pouvoir en conclure que les deux auteurs étaient identiques. Il faut cependant convenir que certaines différences de style infirment cette hypothèse. Aussi, on tient probablement le mieux compte de ces deux facteurs divergents en attribuant l'homélie en question à un disciple d'Ephrem.

IV. — [*Mimro sur la création du monde*] (fol. 9r° - 12v°). Le commencement de l'homélie est perdu. Il y a également un hiatus entre fol. 9 et 10. Les citations conformes aux Septante nous ont paru fournir une preuve convaincante qu'il devait y avoir un original grec à la base de ce traïté. Dans chaque alinéa on constate que l'Ecole d'Antioche, et en particulier Théodore de Mopsueste, ont exercé une très grande influence sur le théologien inconnu. Aussi avons-nous supposé que cette traduction du grec en syriaque avait fort probablement été faite à Edesse à une époque antérieure à l'an 489, date à laquelle l'Ecole des Perses a été fermée [73].

V. — *Mimro sur la transgression d'Adam, sur le fait qu'il a été créé mortel, et que Satan n'a pas été créé mauvais* (fol. 12v° - 15v°). On peut combler la lacune existant entre fol. 14 et 15 en y intercalant fol. 16. Cette feuille partiellement endommagée, qui ne figure pas dans l'édition de J. J. OVERBECK, a été placée par erreur après, et non avant fol. 15. La fin du traité est perdu. Les citations, conformes aux Septante, prouvent qu'ici encore, comme a conclu M. BURKITT, nous avons affaire à une traduction du grec. Nous basant sur les grandes analogies de pensées et de termes, nous estimons que cette homélie est de la même main que la précédente [74].



Sous sa forme actuelle, le volume comprend deux

73. Voir *L'Orient Syrien*, vol. V, 1960, pp. 385-400.
74. *Ibid.*, pp. 159-182, 253-292.

parties. La première contient trois homélies d'auteurs syriens ; la deuxième, la traduction syriaque de deux traités écrits par un théologien grec.

Souvenons-nous ici des conclusions que M. BURKITT a tirées d'un examen paléographique : « L'étude du MS nous apprend qu'il n'y a pas de preuves indiquant à qui le premier copiste attribuait les écrits du B. M. Add. 17.189 ; elle nous apprend aussi que, plus tard, ils furent attribués à Ephrem et furent, plus tard encore, considérés par un autre érudit comme l'œuvre de S. Basile ou de S. Chrysostome »[75].

Ces deux lecteurs ultérieurs dont parle M. BURKITT, sont nos prédécesseurs dans le domaine de l'examen critique littéraire de ce recueil hétérogène de sermons. Ils ne nous ont malheureusement laissé que le résultat de leur étude (le plus récent sous une forme si imparfaite que nous ne comprenons pas exactement ce qu'il a voulu dire), nous privant des considérations sur lesquelles ils s'étaient basés. Rendons-leur l'honneur qui leur revient pour la part de vérité que leurs hypothèses contiennent.

L'état fragmentaire dans lequel le manuscrit nous est parvenu nous laisse dans l'incertitude en ce qui concerne l'étendue et le caractère originel de cette collection. Car le codex présente des lacunes aussi bien après la IIIe homélie (la dernière de la section syriaque) qu'après la Ve (la dernière de la section grecque). Il se peut, par conséquent, qu'à l'origine, les deux sections aient contenu plus de traités. Le titre (*premier mimro*) et le contenu de la première homélie (une description de deux des dix plaies) indiquent clairement que la constitution de la série syriaque repose sur une sélection. Le principe que suivit l'auteur de la collection en faisant sa sélection pour la première partie nous échappe complètement : nous ne pouvons pas davantage déterminer la raison pour laquelle il a réuni les deux séries en un grand tout. Où et comment, au cours de la tradition manuscrite, la connaissance de l'identité des auteurs des homélies s'est-elle perdue ? Cela aussi reste une énigme.

---

75. *Ibid.*, p. 163.

C'est une voie sur laquelle nous ne pouvons nous aventurer. Mais, arrivés à ce point, nous découvrons un sentier de traverse qui nous mènera, une fois de plus, à Edesse. Car, si nous trouvons réunies dans un même manuscrit des homélies écrites par Ephrem, par des auteurs syriens qui ont été les disciples du Docteur syrien, et par un théologien qui se réfère à chaque instant à Théodore de Mopsueste, nous pensons involontairement à ce passage que Barḥadbᵉšabba consacre à Edesse dans son traité sur la *Cause de la fondation des Ecoles :*

> Le bienheureux Mar Ephrem,... lorsque la ville de Nisibe fut livrée aux Perses, se retira à Edesse, où il passa le reste de sa vie ; il y ouvrit une école et il eut de nombreux disciples.
>
> Après sa mort, l'école, loin de tomber en décadence, fit de considérables progrès, grâce à l'activité de ses disciples, qui augmentèrent (le corps de) l'assemblée. La renommée de l'école se répandit partout ; de nombreux jeunes gens, par amour pour la sagesse, s'y rendirent de toutes parts...
>
> Le directeur et l'interprète de l'école était alors Cyoré ; il avait un esprit illuminé ; il était tout à Dieu ; il était si dévoré par l'amour de l'enseignement, qu'il prit lui-même à tâche et d'interpréter, et d'enseigner la lecture, et de faire épeler et de faire des homélies dans l'église. Malgré ses jeûnes et ses mortifications, il accomplissait avec soin toutes ces charges. La seule chose qu'il regrettât, c'était que les commentaires de l'Interprète n'étaient pas encore traduits en syriaque. Pour commenter, il se servait des traditions écrites par saint Ephrem, et émanées, d'après ce que l'on dit, de la bouche de l'Apôtre Addaï qui, lui le premier, a été le fondateur de cette assemblée d'Edesse ; parce que lui et son élève s'étaient rendus à Edesse et y avaient jeté cette précieuse semence. Et même ce que nous appelons Tradition de l'école ne veut pas dire les commentaires de l'Interprète, mais celles qui se sont conservées en passant, dès le commencement, de la bouche à l'oreille, et que le bienheureux Narsaï inséra dans ses homélies et dans le reste de ses ouvrages.
>
> Les commentaires de Théodore ayant été traduits en syriaque et ayanf passé à l'assemblée d'Edesse, Cyoré s'en réjouit avec tous ses disciples. Les saints, que nous avons mentionnés plus haut [Narsaï, Barsauma et Maʿné], res-

tèrent longtemps aux pieds de ce bienheureux ; ils furent versés dans l'interprétation des livres divins et dans leur tradition, et ils étudièrent les écrits de l'Interprète [76].

On trouve ci-dessus l'énumération des moyens employés à Edesse pour l'exégèse de l'Ecriture sainte : les écrits d'Ephrem, les traditions anonymes de l'école, et les commentaires de Théodore de Mopsueste.

Dans le domaine de l'homélitique, la collection du manuscrit *Add. 17.189* du *British Museum* reflète fidèlement dans sa composition l'influence de l'enseignement exégétique donné à l'Ecole des Perses à Edesse.

Addenda et Corrigenda

Théodore de Mopsueste sur l'immortalité originelle de l'homme

L'homélie *sur la transgression d'Adam*, à en juger d'après le titre, s'occupe en second lieu *du fait que l'homme a été créé mortel.* Il se trouve que les exégètes nestoriens postérieurs ont partagé ce point de vue. Etant à la recherche de la source à laquelle ils avaient puisé leur renseignement, nous avons trouvé un fragment grec attribué dans certains manuscrits à Théodore de Mopsueste, et dans d'autres à Diodore de Tarse. Nous basant à la fois sur une tradition authentique de ce dernier qui insiste sur la mortalité de l'homme, et sur le style des deux auteurs, nous avons défendu l'origine théodorienne de ce fragment [77].

Nous tenons à ajouter encore un argument à ceux qui précèdent, et l'empruntons à un ouvrage de l'évêque de Mopsueste lui-même. Il s'agit d'un passage de son commentaire sur la *Genèse*, se rapportant à *Gen.*, *III* : 22 :

C'est pourquoi il ajouta ce (mot) : *Maintenant, de peur qu'il n'étende la main et ne prenne* (*du fruit*) *de l'arbre*

---

76. A. Scher, *Mar Barḥadbšabba 'Arbaya, Cause de la fondation des Ecoles*, Paris, 1907, pp. 381-383 (*Patrologia Orientalis*, vol. IV, fasc. 4).

77. Voir *L'Orient Syrien*, vol. V, 1960, pp. 253-260.

de vie, et qu'il n'en mange et vive à jamais... Non certes, dit-il, désormais il ne deviendra pas immortel et il ne lui sera pas permis de jouir de l'arbre de vie, afin de vivre ainsi éternellement ; mais désormais il demeurera mortel, chose grandement opposée à devenir un dieu. C'est par là principalement que se manifeste le mensonge de celui qui fit cette promesse et la vanité de celui qui y crut ferme [78].

Une autre trace de l'influence de Théodore de Mopsueste

L'auteur du traité *sur la transgression d'Adam* démontre que la punition aussi est une marque de la sollicitude de Dieu pour l'homme. Car la punition est pour Dieu un moyen par lequel il veut amener les pécheurs à la compréhension et à la conversion. L'homéliste s'exprime ainsi :

C'est pourquoi il [Dieu] se manifesta à eux sous une apparence corporelle, les blâma de leur péché, et émit sur eux une sentence considérée comme châtiment. Ce qu'il fit pour eux, (le fut) du fait de son grand soin. En effet, celui qui est vraiment en colère se borne d'habitude à imposer une lourde peine à celui qui pèche. Mais celui qui est vraiment plein de soin corrige par la réprimande et les exhortations, et ramène à la vertu comme il l'a fait pour Adam et Eve, qu'il pourvut même des vêtements nécessaires [79].

L'expulsion d'Adam et d'Eve hors du paradis inspire à Théodore l'explication suivante :

Or il ajoute : *Il fit sortir Adam et le fit demeurer en face du paradis de délices :* ce qui est encore (le fait) de qui tempérerait pour eux le châtiment. En effet, voici ce que ferait un roi irrité, et ce que (ferait) quelqu'un qui infli-

---

78. R.-M. TONNEAU, « *Théodore de Mopsueste, Interprétation (du Livre) de la Genèse* », dans *Le Muséon*, vol. LXVI, 1953, pp. 45-64, spéc. pp. 54 (texte syriaque) et 61 (traduction). Notre traduction s'écarte de celle du Père TONNEAU qui, à notre avis, ne rend pas exactement, dans la phrase citée, le texte syriaque.

79. Hom., p. 85 : 7-16.

gerait un châtiment cruel à un coupable : en un lieu éloigné, qui soit privé d'habitation pour les hommes, il ferait résider celui qui serait soumis au châtiment. Mais ordonner qu'ils soient à côté du siège de la royauté, mais qu'ils restent seulement hors de la capitale, c'est là le (fait) d'une bienveillance et de quelqu'un qui leur donne l'espoir de retour [80].

Théodore avait déjà donné ailleurs son interprétation des « *peaux de cuir* » dont il est question dans *Gen., III* : 21 :

Et il ajouta encore : *Le Seigneur Dieu fit pour Adam et sa femme des tuniques de peau et les en revêtit*, ceci encore étant de nouveau un signe de la bonté de Dieu. En effet, il lui accorda non seulement de savoir combien (nombreuse) serait la race qu'ils feraient subsister, mais il leur démontra aussi la vigilance avec laquelle il s'occupe d'eux et même de leur besoin de vêtement [81].

L'analogie de pensée, de choix de termes et de construction des phrases illustrent une fois de plus l'influence que le célèbre exégète a eu sur l'homéliste inconnu.

L'emploi des termes 'ilôno et qayso pour arbre

Ici il nous faut nous rétracter au sujet d'une hypothèse que nous avons proposée autrefois.

Dans un passage sur le paradis, le texte syriaque de l'homélie *sur la transgression d'Adam* désigne sept fois l'arbre de la connaissance par le mot *'ilôno*, et une fois par *qayso*. Nous avons cru pouvoir expliquer cette alternance en admettant que, sous l'influence de la P^ešiṭto, le traducteur aurait traduit le terme grec ξύλον par *'ilôno*, tandis que dans un moment d'inattention, il aurait, une fois, écrit *qayso* qui est l'équivalent syriaque direct de ξύλον [82].

Nous voudrions remplacer cette hypothèse par une autre qui nous semble plus plausible.

80. R.-M. Tonneau, *a. c.*, pp. 54-55, trad., p. 62.
81. *Ibid.*, p. 50, trad., p. 59.
82. Voir *L'Orient Syrien*, vol. V, 1960, pp. 283-285.

Dans la XIIe de ses *Hymni de Paradiso* Ephrem écrit :

> Parce qu'il avait touché à l'arbre ['ilono], il courut aux figuiers. Il ressemblait au figuier des vêtements duquel il était couvert. Adam était comme un arbre garni de feuilles. Il arriva à l'arbre glorieux [qayso], en reçut un vêtement glorieux et en acquit un éclat lumineux. Il en entendit la vérité qui devait le faire rentrer au paradis [83].

Lorsque, parlant de l'arbre de la connaissance, Ephrem le nomme *'ilôno* c'est sans aucun doute la version donnée par la Pšiṭto de *Gen., III* qui détermine le choix des termes employés. Quand, au contraire, il le désigne par *qayso*, la strophe citée plus haut nous fait comprendre qu'il pense aux deux arbres qui, quoique portant le même nom, s'opposent par leur fonction : l'arbre défendu au paradis, et la croix dressée sur le Golgotha.

Afin d'illustrer ce qui précède, citons encore quelques phrases de la VIe des *Hymni de Fide* :

> Il [le Christ], qui l'avait sauvé [Adam] par le bois dans le dernier, le sixième millénaire, l'a formé au commencement, le sixième jour aussi, lorsqu'il [Adam] éveilla sa colère par le bois [qayso] [84].

De sorte que, si le traducteur de l'homélie *sur la transgression d'Adam* rend le mot ξύλον par *'ilôno*, mais aussi par *qayso*, il peut invoquer l'exemple d'Ephrem pour l'emploi alternatif des deux termes.

Au lieu d'accuser d'inattention le Syrien inconnu, c'est à l'auteur de la présente étude que doit s'adresser ce reproche.

T. JANSMA.

---

83. E. BECK, *o. c.*, p. 52, trad., p. 48 [voir note 62]. Cf. aussi *Hymni* III : 2, 3, 5, 6, 13, 14, 15 et XV : 2, 5, 8, 11, 12.

84. E. BECK, *o. c.*, p. 27, trad., p. 20 [voir note 58].

UNE RELIQUE de l'ANTIQUE LITURGIE DE JÉRUSALEM

L'Office de l'Ensevelissement du Christ au soir du Vendredi-Saint

Peu de cérémonies du rite byzantin sont aussi populaires et émouvantes que cette procession de l'« épitaphios » par laquelle s'achèvent les Vêpres du Grand-Vendredi. Son réalisme contraste avec la théologie du mystère rédempteur exprimée dans les douze tropaires des Heures Royales, œuvre probable de saint Sophrone de Jérusalem. Et pourtant c'est bien à la liturgie de la Ville Sainte que se rattache ce rite ; c'est à partir de Jérusalem qu'il s'est transmis aux diverses liturgies orientales qui l'ont intégré en lui donnant chacune un accent particulier tandis qu'il demeurait étranger à la tradition proprement liturgique[1] de l'Occident.

Dès la fin du IVe siècle, ou au début du Ve, la *Peregrinatio Etheriæ* le mentionne à la fin de la journée du Grand-Vendredi. La matinée a été toute entière consacrée

1. Il s'y rencontre en effet sous forme de paraliturgie, notamment au Portugal dans l'usage de Braga, et dans diverses régions d'Allemagne et d'Italie. Il a fait l'objet d'une importante thèse de musicologie de Mlle Solange Corbin : *La déposition liturgique du Christ au Vendredi-Saint* (Paris, « Les Belles-Lettres », 1960, 346 p.). Nous devons beaucoup à la vaste érudition de l'auteur, mais il ne nous paraît pas possible d'adopter les hypothèses qu'elle propose pour les liturgies orientales qui ne faisaient pas l'objet propre de sa recherche.

à vénérer le bois de la croix. Durant l'après-midi, des lectures, des psaumes, des prières ont replacé le récit évangélique de la Passion dans la lumière des prophéties qui l'annonçaient et le préfiguraient ; « A partir de la neuvième heure on se rassemble au Martyrium jusqu'au soir. Après le renvoi du Martyrium on va à l'Anastasis. Arrivé là on lit le passage de l'évangile où Joseph demande à Pilate le corps du Seigneur et le place dans un sépulcre neuf. Après cette lecture on fait une prière, on bénit les catéchumènes et c'est le renvoi ». (37, 8. Ed. Pétrée, « Sources chrétiennes », p. 258). Le lectionnaire arménien publié par Conybeare[2] nous fait connaître les textes lus au cours de cette célébration : On se rend à l'église à la dixième heure et le service (canon) suivant est accompli : Jér., XI : 18-20 ; Isaïe, LIII : 1-12 ; Ps. XXII, (Vulg. XXI) : 18 ; Mat., XXVII : 57-61.

D'après le *Kanonarion* géorgien dont les diverses recensions viennent d'être publiées par le regretté P. Tarchnischvili[3], il semble que l'adoration de la croix avait déjà cessé d'être pratiquée à Jérusalem au VIIe siècle. Peut-être l'usage s'en était-il perdu depuis le moment où le bois sacré avait été enlevé par les Perses en 614. Pour l'office vespéral il y a quelques variantes entre les diverses recensions conservées jusqu'à nous. Le texte de Paris (Ms. Georg. 3) connaît encore une trace de la vénération du bois sacré par les fidèles ; le texte de Lathal (Xe s.) n'en a plus trace. Voici d'abord ce dernier, plus complet à d'autres égards[4] :

> Après l'office vespéral habituel : psaume 140, tropaire et prokimène (ps. LXXXVII : 1), on prend pour lectures « 1° de la *Sagesse de Salomon* : Assaillons donc le juste... et le Seigneur le délivrera de la main de ses ennemis ». (II : 12-18) ; deuxième lecture du prophète *Isaïe* : « Voyez

---

2. *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 520, etc...

3. *Le grand lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem* (V-VIIIe s.). C.S.C.O., 189 (vers. lat.), Louvain, 1959, pp. 105-106.

4. Nous le citons d'après le P. J.-B. Thibaut : *Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IVe au Xe s.* (Paris, 1926) revu sur la version du P. Tarchnischvili.

comme le juste a péri... parole du Seigneur Dieu depuis toujours et à jamais » (LVII : 1-21) ; Troisième lecture du prophète *Jérémie* : « Mes ennemis m'ont donné la chasse sans raison comme à un passereau... tu les extermineras de dessous les cieux » (Thrènes, III : 52-66). Evangile de *Jean* : « Après cela, Joseph demanda à Pilate... parce que le sépulcre était proche » (XIX : 38-42). Ensuite on dit le « *Phôs hilaron* » et l'ecténie catholique, puis on termine les Vêpres. Après le « Notre Père », le diacre dit : « Chantons en paix », et on commence à laver la croix. *Hypakoè* pour la lotion de la croix : « Lorsque fut élevé l'arbre de ta croix, Seigneur... Joseph demanda le corps... » On lave la croix, on donne la communion au peuple, on fait la prière et l'on s'en va.

Le manuscrit de Paris ne connaît pas la lecture de la *Sagesse* ; il distingue nettement deux fragments dans la lecture d'*Isaïe* (Is. LVII : 1-4 ; LIX : 15-21) ; il propose comme lecture d'évangile : *Mat.*, XXVII : 57-60. Tout cet ensemble semble prendre place après la fin de l'office vespéral proprement dit. Il est immédiatement suivi de la lotion et du baisement de la croix au chant des *hypakoè* du second mode : « Joseph demanda le corps ».

Venez aujourd'hui, fidèles, (et apprenons de l'apôtre Pierre) ...En prenant connaissance (du bien et du mal) ; Source de vie... Venez, fidèles, et j'apprendrai... ».

Puis on renvoie le peuple.

Le Typikon de l'Eglise de Jérusalem pour la Semaine-Sainte, publié par Papadopoulos-Kerameus[5] peut représenter l'usage de la Ville Sainte au IX[e]-X[e] siècles, avant les destructions du calife Ḥakîm (1008). Pour l'office des Vêpres, il prescrit :

Le patriarche prend place sur le saint bèma, les deux chœurs se placent de part et d'autre et on commence : Mon âme bénis le Seigneur... (ps. 102) ; J'ai crié vers le Seigneur... (ps. 140), chant des stichères idiomèles du deuxième mode, puis *Phôs hilaron*. Lectures : Ex., XXXIII :

5. Τυπικὸν τὴς ἀναστάσεως. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολομικῆς Σταχυλογίας, II. Saint-Pétersbourg, 1894.

11-23 ; Job, XLII : 12 ; Is., LII : 13 ; LIII : 12 ; I Cor. I : 1-18 ; II : 2. Aussitôt après l'Alleluia du deuxième mode plagal : « Sauvez-moi, ô Dieu, car les eaux sont entrées jusqu'à mon âme. Je suis enfoncé dans une boue profonde où il n'y a pas de consistance » (ps. LXVIII : 2-3) ; verset : « Je suis descendu au fond de la mer, et la tempête m'a submergé ». Evangile Mat. XXVII : 1-61. Suite de stichères idiomèles, puis le patriarche fait son entrée dans le Saint--Sépulcre et distribue aux fidèles le Saint-Ferment. Tout aussitôt on chante le « Ne laissez pas... », accompagné du *kathisma* du deuxième mode : « Le noble Joseph, ayant descendu de la croix ton corps immaculé, l'enveloppa d'un blanc linceul avec des aromates et le déposa dans un sépulcre neuf ». Suit la prière finale prononcée par le patriarche.

Il n'est peut-être pas sans intérêt pour notre propos de noter que ce Typikon prescrit au patriarche de pétrir lui-même le « Saint ferment » à l'intérieur du Sépulcre durant l'Heure de Sexte et de le « sanctifier », nous ignorons par quel rite, avan't les Vêpres.

Aucun de ces textes ne parle d'une cérémonie d'ensevelissement. Il semble que celle que nous connaissons dans le rite byzantin actuel se soit développée durant les derniers siècles du moyen âge, peut-être en relation avec la vénération du voile qui avait recouvert les dons présanctifiés et qui deviendra l'épitaphios. C'est en fait une mise en action, bien conforme aux développements tardifs du rite byzantin, du tropaire « le noble Joseph » chanté durant la communion. Les *typika* modernes décrivent ce rite de manière détaillée [6] :

Pendant le chant des tropaires idiomèles des apostiches de vêpres, le premier célébrant revêt tous les ornements sacerdotaux. Lorsque le chœur chante le dernier tropaire, il encense trois fois l'épitaphion qui a été déposé sur l'autel dont le célébrant fait trois fois le tour. On chante alors le cantique de Siméon et le Trisagion, puis l'*apo-*

---

6. Nous citons la traduction du Triodion selon l'édition romaine de 1879 dans : R.P. E. Mercenier : *La prière des Eglises de rite byzantin*. II, 2 : *La quinzaine de Pâques*. (Chevetogne. 1949), p. 215.

lytikon : « Le noble Joseph ayant descendu du bois votre corps immaculé l'enveloppa d'un linceul blanc, l'oignit d'aromates et le déposa dans un sépulcre neuf ». Durant ce tropaire le premier célébrant prend le livre des évangiles, les concélébrants soulèvent l'épitaphion sur lequel est brodée l'image du Christ mort, ou celle de la mise au tombeau. Ils le portent sur la tête à la manière d'un dais. La procession fait le tour de l'autel, sort du sanctuaire, s'arrête un instant devant les portes saintes. Le diacre dit : « Sagesse, debout ». Puis on se rend à l'endroit où l'épitaphion doit être exposé à la vénération des fidèles, et qui représente le tombeau du Seigneur. L'épitaphion est déposé, et l'évangile est posé dessus. Le premier célébrant les encense alors trois fois en en faisant le tour ; il les asperge ensuite d'eau de rose et les couvre de fleurs. Après le congé, on vénère l'épitaphion par une prostration, et on distribue les pétales de fleurs.

Dans certaines églises slaves on chante durant cette vénération le tropaire :

« Venez, saluons la mémoire éternelle de Joseph qui, la nuit, vint chez Pilate lui demander Celui qui est la vie de l'univers : donnez-moi ce pèlerin qui n'avait pas où reposer la tête ; donnez-moi ce pèlerin qu'un disciple fourbe a livré à la mort ; donnez-moi ce pèlerin que sa mère a vu pendre à la croix... ».

Le patriarcat d'Antioche a conservé des cérémonies plus réalistes qui pourront nous orienter au travers des lignes de développement de ce rite. Dans son Cours de liturgie melkite (II, 275), le P. Couturier les décrit ainsi : « Pendant la psalmodie de l'apostiche, deux ou quatre prêtres, tête nue, revêtus de l'étole et du phélonion, prennent l'épitaphion sur l'épaule, (le Supérieur garde l'évangéliaire à la main droite), ils font trois fois le tour de l'autel, précédés des clercs portant des flambeaux et la croix ; les diacres encensent l'épitaphion, d'autres portent les rhipidia. Arrivés à la porte du nord, ils continuent la procession, précédés des chantres qui psalmodient le théotokion : « Vous êtes revêtu de la lumière... » Parcourant ainsi la nef de l'église, ils arrivent enfin au lieu où se trouve plantée la croix. La procession s'arrête mais les prêtres font trois fois le tour de la croix et

déposent l'épitaphion sur la table (Kouvouklion)[7] préparée à cet endroit par le sacristain. Détachant le Christ de la croix, les prêtres le déposent sur l'épitaphion et l'entourent de linges et de fleurs odorantes, le couvrent d'un voile transparent ; puis le Supérieur dépose l'évangéliaire au milieu de l'image du Christ qu'il asperge d'eau de rose, et il encense la sainte image. Alors a lieu la vénération de l'épitaphion avec les cérémonies accoutumées. On baise l'épitaphion et l'évangéliaire, et le Supérieur donne aux fidèles quelques unes des fleurs déposées sur l'image du Christ. Les prêtres, après avoir vénéré l'épitaphion, rentrent au sanctuaire par les petites portes et déposent leurs ornements... Les Vêpres se terminent comme de coutume ».

Il serait bien intéressant de connaître l'origine et le développement de cette cérémonie si réaliste. Elle présente de nombreuses analogies avec celles en usage dans les rites syriens et maronite qui puisent à la même tradition antiochienne dont on a souligné maintes fois la piété affective pour l'humanité du Christ — même dans les Eglises de tradition monophysite — et le goût pour des représentations concrètes et réalistes.

Au rite syrien le thème s'annonce dès le verset qui suit le sedro :

> Un homme de Ramath, du nom de Joseph, se présenta à Pilate tout en larmes : « Juge du peuple, je te demande de me donner le corps de celui qui pend au bois ». Pilate lui répondit : « Ta demande est accordée, va, descends-le et enterre-le. Tu es bienheureux de t'être déclaré pour lui, halléluiah ! Lui aussi se déclarera pour toi ».
>
> Le soleil de justice descend de la croix ; l'Eglise le reçoit et baise ses plaies. « Soyez compatissant envers moi, Seigneur ; je suis remplie de tristesse dans le shéol ; soyez compatissant envers mon corps sur qui règne la mort ». Et il lui répond : « Prends patience, Eglise ma

---

7. Ce mot, qui signifie baldaquin, désignait primitivement l'édicule qui couvrait le Sépulcre. Par extension, il désigne le monument dressé dans les églises pour y déposer l'épitaphion.

bien-aimée, je vais me lever et ressusciter et je donnerai joie à mes amants, halléluiah ! et à ceux qui confessent mes souffrances.

Gloire au Père... Ayant descendu le Fils de Dieu du sommet de la croix, Nicodème lui prépare ce qu'il faut pour sa sépulture : de la myrrhe, de l'aloès et des étoffes de lin, un tombeau neuf, de l'encens et des aromates. Il enveloppe et dépose avec honneur ce Seigneur des mondes ; gloire à lui qui pour nous est mort ! Par sa mort il nous donne la vie, halléluiah ! et par sa croix, le salut.

Maintenant... Dieu descend chez les morts et brise les verrous du shéol ; la mort — entendant sa voix — frémit ; il ravit son trésor. Adam se lève, se prosterne et l'adore parce qu'il a accompli les symboles figurés par les prophètes ; et Adam lui dit : « Fils de Dieu, pardonnez-moi ma faute. Vous ne savez que trop combien j'ai péché ; que votre miséricorde se répande sur moi, halléluiah !, et sur tous mes enfants.

La grandiose théologie de cet admirable chant sera à l'arrière fond de la cérémonie, toute empreinte d'humaine tendresse par laquelle s'achève l'office vespéral. On l'appelle : adoration de la croix ; mais en fait il s'agit bien d'un office de la déposition et de l'ensevelissement, plus réaliste encore que chez les Melkites [8]. On remarquera surtout la place faite aux lamentations mises sur les lèvres de la Mère du Christ. Elles enveloppent tout le rite de la déposition. Souvent, surtout chez les Maronites, on décloue effectivement l'image de Jésus de la croix avant de l'envelopper dans un voile noir. Il y a tout lieu de penser que cette cérémonie s'est introduite à l'imitation de celle que les Franciscains latins sont accoutumés, depuis la fin du XVI[e] s., de faire au Saint-Sépulcre [9]. Les livres liturgiques en tout cas l'ignorent. Ils prescrivent seulement de présenter au peuple l'image du crucifié tandis que l'évêque l'encense en chantant :

Nous adorons la croix, car c'est par elle (qu'est opéré)

---

8. Il a été excellemment décrit par Mgr Khouri-Sarkis : *La Maison-Dieu*, 41 (1955), p. 101, etc...

9. Références données dans S. Corbin, *op. cit.*, p. 169.

le salut de nos âmes. Avec le Larron nous disons : O Christ, souvenez-vous de nous quand vous reviendrez.

Ce chant est repris trois fois, alterné entre le célébrant et les clercs. Il est suivi de l'adoration du crucifix, baisé par tous les assistants. Celle-ci achevée on procède au lavement du crucifix avec de l'eau parfumée, rite que nous avons vu mentionné à Jérusalem dès le VIIe siècle, et qui s'explique en partie par la cérémonie du baiser.

On procède ensuite, de manière très réaliste, aux rites de l'ensevelissement. Sur une table dite « pierre de l'onction », le crucifix est déposé, couvert d'aromates et enveloppé dans un linceul blanc serré par une étole violette. On le place ensuite sur une sorte de civière à baldaquin, ornée de fleurs et de cierges que l'on porte processionnellement tout autour de l'église. La mélodie des chants de cette procession est encore celle des offices de la Passion. Mais aussitôt qu'on a procédé à l'ensevelissement de la croix dans un tombeau placé au-dessous de l'autel et que ce tombeau a été scellé de trois cachets de cire, le ton change ; il devient triomphal, annonçant déjà la résurrection du Christ, comme le font les deux dernières strophes :

> L'ensevelissement du Christ notre Roi a été la vie du genre humain. S'il n'avait été mis au tombeau, les hautes portes du paradis ne se seraient pas ouvertes. Seigneur ressuscitez les âmes de vos serviteurs qui se sont endormis dans votre espérance.
>
> Béni soit le Christ. Il a été une clé qui a ouvert les portes du shéol, et par lui Adam qui avait été chassé du Paradis a pu y revenir. Gloire à vous qui ressuscitez les morts de leur tombe et qui les revêtez de l'habit de gloire en votre Royaume... ».

Force nous est pour l'instant de nous en tenir à ces brèves notations sur les usages actuels. Les liturgies syriennes sont de celles dont l'histoire est encore le plus mal connue, les sources demeurant en grande partie inédites. Le P. A. Raes nous a montré [10] tout ce que l'étude attentive de leurs diverses formes pourrait nous apprendre.

---

10. *L'Orient Syrien*, VI, 1 (1961), p. 67.

Nous sommes heureusement un peu mieux informés touchant le rite copte[11]. Pour ce qui est de l'office de l'ensevelissement il est déjà attesté au temps d'Abû'l Barakât, soit au début du XIVe s., bien qu'à s'en tenir à cette description il paraisse qu'à cette époque — du moins dans l'église patriarcale du Caire dont *La lampe du sanctuaire* décrit les usages — cette cérémonie fût accomplie privément par les clercs, après le départ des fidèles. Mais les lectionnaires qui nous permettent de remonter jusqu'à la réforme de Gabriel ibn Turaik, au milieu du XIIe s. montrent ce service en continuité directe avec les usages de Jérusalem. Ceux des Eglises de Syrie, melkites ou jacobites, étaient-ils alors de même forme ? Dans l'ignorance où nous sommes présentement de la réponse à donner à cette question, il nous est impossible de dire si c'est par l'intermédiaire de l'Eglise sœur d'Antioche ou directement de Jérusalem que l'Eglise d'Egypte a reçu cet usage.

Dès le matin la croix a été dressée devant le sanctuaire dont les portes sont fermées. Toutes les heures du jour se célèbreront devant elle. Après la IXe heure les rideaux du sanctuaire s'ouvrent, la croix et les instruments de la passion sont déposés sur l'autel et le ton funèbre des mélodies est abandonné. Symboles clairs et impressionnants, comme les aime le rite copte, marquant qu'avec la mort du Christ le sanctuaire céleste a été ouvert.

Après la récitation de la XIIe heure, (office propre à ce jour et qui n'est à vrai dire qu'un complément de l'office vespéral qui le précède), le premier célébrant prend la croix sur l'autel et l'élève solennellement vers les quatre points cardinaux. On chante à chaque fois cent Kyrie eleison, puis à genoux et sur une mélodie plus ample on reprend encore douze Kyrie. Ce rite, mentionné pour Jérusalem, a été transféré tel quel, chez les Byzantins, à la fête de l'Exaltation de la Croix, le 14 septembre ; il n'est pas sans analogie avec l'office mozarabe de l'*Indulgentia*

---

11. Cf. L'étude de Dom E. Lanne : *L'Orient syrien*, VI, 2-3 (1961), p. 279.

D'après Abû'l Barakât, l'office proprement dit s'achevait autrefois ici, et l'ensevelissement constituait une cérémonie privée du clergé, accomplie portes closes. C'est aujourd'hui l'élément le plus populaire de cette longue fonction qui occupe tout l'après-midi du Vendredi. Une procession se forme, chantres avec cimbales, clercs portant encensoirs et cierges ; le clergé se répartit les instruments de la Passion, l'aloès, le vinaigre et les parfums. L'épitaphion est porté par quatre dignitaires et suivi du président. La procession fait le tour de l'église au chant d'un « canon » de la croix, puis l'épitaphion est déposé dans un sépulcre et scellé. Les fidèles viennent rompre le jeûne avec quelques gouttes de vinaigre et quelques pincées de poudre d'aloès, pendant qu'on commence la lecture du psautier (ps. 1-3) qui doit se poursuivre pendant toute la nuit.

CONCLUSION

Tels sont les usages présents les plus marquants. Il semble bien que les rites arménien et chaldéen n'offriraient que des variantes de peu d'importance.

L'usage primitif de Jérusalem : adoration de la Croix et brève commémoraison de l'ensevelissement, paraît avoir évolué dans deux directions :

1) L'adoration, abandonnée très tôt à Jérusalem et ignorée en ce jour du Grand-Vendredi par le rite byzantin — en dehors de la chapelle impériale où était conservée une relique de la vraie Croix — s'y trouve transférée à la fête de la Croix, le 14 septembre. Elle s'est par contre maintenue chez les Syriens et, sous une forme plus traditionnelle, chez les Coptes. Elle se transmettra seule en Occident où la liturgie romaine lui constitue un rituel original tandis que la liturgie hispanique, tout en adoptant l'usage romain, garde à l'heure de Vêpres la grande cérémonie de l'*Indulgentia*.

2) Le rite de l'ensevelissement va au contraire se développer considérablement en Orient. L'usage byzantin

reste fidèle à la sobriété antique, sauf dans la tradition d'Antioche. Celle-ci s'épanouit pleinement dans le rite syro-antiochien dont le rite maronite n'est qu'une variante dans laquelle se trouvent amplifiés les traits les plus propres à émouvoir la sensibilité et à frapper les imaginations. Le rite copte, plus sobre, à son ordinaire, se range dans la même lignée.

Il nous paraît intéressant de voir le génie des diverses liturgies développer en des sens différents le germe originel. D'une simple lecture de l'évangile de l'ensevelissement faite à l'entrée du Sépulcre est né tout un cérémonial qui veut à la fois exciter la componction des fidèles et leur donner occasion de manifester leur respectueuse vénération à la Croix, instrument du salut.

I. H. DALMAIS o. p.

Paris
Couvent St-Jacques.

A la suite de l'article ci-dessus du R.P. I. H. Dalmais sur la cérémonie de la mise au tombeau, le Vendredi-Saint, et, plus particulièrement, comme suite à l'article du R.P. Alphonse Raes, sur « la paix pascale dans le rite chaldéen », paru récemment [1], les lecteurs de *L'Orient Syrien* seront heureux d'avoir la traduction de l'homélie que dit le prêtre chaldéen à la fin de la procession qui précède la messe solennelle du matin de Pâques.

Nous devons cette traduction un peu libre à l'obligeance de Mgr D. Dahane, curé de la paroisse chaldéenne de Paris, à qui nous adressons l'expression de notre gratitude.

Une joie pleine d'onction nous est offerte aujourd'hui où s'accomplit la parole du prophète : « C'est le jour qu'a fait le Seigneur ; réjouissons-nous et tressaillons d'allégresse en ce jour ». Jour qui n'a et n'aura point son semblable parmi les jours ; jour de grande solennité et gloire de toutes les fêtes. Une immense joie est donnée aujourd'hui à toutes les Eglises.

Viens en paix, jour nouveau, car la puissance des ténèbres s'est dissipée ; viens en paix, jour ineffable : le pouvoir de la Nuit ancienne a pris fin. Viens, jour radieux, porteur de la bonne Nouvelle. Viens en paix, ô consolateur des affligés, semeur de joie dans les âmes attristées, rassembleur des égarés. Tu rapproches ceux qui sont éloignés ; tu rassures les craintifs et tu sèmes le bon grain dans l'entendement des disciples.

Viens en paix, jour qui n'as pas de soir, matin radieux qui ne connais pas de couchant. Viens en paix, jour que n'atteint pas la mort, résurrection qui ne connaît pas la corruption et la ruine.

Viens en paix, ô l'aîné des jours, toi qui marques de tes dons et de tes bienfaits le monde visible et le monde invisible. La mort recule et la vie monte ; l'enfer est vaincu, le baptistère est ouvert,

---

[1] Voir *L'Orient Syrien 21* (VI-1961), pp. 67 à 79.

et le Bien terrasse le Mal. Hier, le Pasteur était frappé et ses brebis dispersées. Mais aujourd'hui les loups sont en fuite et le troupeau de nouveau rassemblé. Hier, Judas recevait les trente deniers; Caïphe trônait et donnait des ordres; Pilate siégeait; et Notre Seigneur était revêtu de pourpre. André prenait la fuite; Pierre reniait; Jean se sauvait; Thomas se cachait; Jacques errait; tous les disciples étaient dispersés. Mais aujourd'hui Caïphe est dans l'hébétude; Anne est confus; Judas est pendu; les trente deniers sont rejetés; les scribes sont muets; les princes des prêtres ont la tête basse; les lévites se font des reproches réciproques; Pilate, perplexe, n'a plus devant lui ni populace qui s'agite, ni soldatesque qui ricane. La meute des loups est dispersée; de nouveau le Pasteur se fait entendre de ses brebis, et son troupeau a senti son parfum et s'est réchauffé à son contact. Marie tressaille d'allégresse; Salomé jubile de joie; la Madeleine porte la nouvelle du salut; les disciples relèvent la tête; les apôtres quittent leurs cachettes; Simon et Jean courent au Sépulcre; Matthieu, André et les autres oublient leurs émotions; Thomas confesse sa foi.

Le chemin du Sépulcre est dans la confusion; le Golgotha tremble. La tristesse a fait place à la joie; le Sépulcre est devenu la chambre nuptiale de la Victime. Disons donc ici: « O Mort, où est ton aiguillon? Où est ta victoire, ô enfer? ».

Aujourd'hui la sentinelle a été soudoyée pour déclarer que pendant qu'elle dormait ses disciples ont volé le corps du Crucifié. Mais voilà qu'Il apparaît à Marie-Madeleine et aux autres femmes: « Nous savons, proclamaient-elles, que le Christ est ressuscité et qu'Il ne reverra plus la mort ».

Et tandis que nous clamons notre joie, et que nous avons été conviés à cette solennité, donnons-nous mutuellement le baiser de paix dans l'amour. Embrassons-nous les uns les autres et donnons-nous réciproquement le salut de la paix, d'une paix sans dol, d'une paix franche et sans arrière-pensée. Que ce salut ne soit pas le salut de Judas qui a reçu son châtiment, mais le salut de Notre-Seigneur aux apôtres réunis au Cénacle: « Paix à vous tous! Et que cette paix vous délie des chaînes de la servitude ancienne! ».

Et puisque donc nous sommes appelés à jouir de cette paix, et que c'est sous son signe que nous sommes rassemblés ici, nous vous redisons, comme chaque année à pareille fête: « Que la résurrection et la vie du Christ soient sur vous! ». Il nous a délivrés de la mort pour que de mortels nous devenions immortels; d'enfants d'Adam, enfants du Christ; de terrestres, célestes; de charnels, spirituels; de querelleurs, pacifiques; de combatifs, doux;

de haineux, aimants ; d'ennemis, magnanimes ; d'arrogants, modestes ; d'orgueilleux, humbles ; d'oppresseurs, bienfaisants ; de prodigues, mortifiés ; d'intempérents, sobres ; d'impudiques, chastes ; de paresseux, diligents ; de pécheurs, justes ; de prévaricateurs, saints ; de mauvais, bons et aimant notre prochain de tout notre cœur.

C'est pour jouir de cette paix que nous avons été appelés, mes bien-aimés. Applaudissez des mains tous ensemble ! (Toute l'assemblée applaudit). *Chantez les louanges de Dieu à haute voix ; exaltez-le dignement ; glorifiez spirituellement celui qui, en ce jour, sort d'entre les morts, et qui, par sa Résurrection, nous a élevés tous si haut.*

Puissions-nous, à l'exemple du bon larron, entendre un jour ces paroles : « Aujourd'hui tu seras avec moi en Paradis » : Puissions-nous avec le divin ressuscité jouir de la béatitude éternelle dans le Royaume céleste ! Amen.

LA LETTRE DE PHILOXÈNE DE MABBOUG A UN SUPÉRIEUR DE MONASTÈRE SUR LA VIE MONASTIQUE

Deuxième Partie :

Le séjour en cellule

60. — Les passions contre lesquelles ont à lutter ceux qui se trouvent au monastère sont les suivantes : l'esprit de discorde, l'entêtement en sa volonté, la désobéissance, la négligence, le langage vain, l'impudence, le mensonge, la duplicité dans les paroles, le dérèglement des sens, le souci excessif des besoins du corps, le mépris, l'œil jaloux, l'excès désordonné de sommeil, et, ce qui est pire que toutes les passions susdites, la volupté, la moquerie excessive, la gloutonnerie et la passion de la luxure qui corrompt tout l'éclat de l'âme de ceux qui y sont asservis.

Toutes ces passions, ô notre frère bien-aimé, ainsi que celles qui sévissent au désert [au cours] des exercices du monastère, et qui ont le dessein de cueillir les fruits de la pureté, sommet de l'*étape corporelle,* [les exercitants] les combattent, pour que, lorsqu'ils les auront vaincues avec la vertu du secours de Notre-Seigneur, ils reçoivent bénédictions et prières de leurs Pères spirituels.

61. — De même que Josué bar Nûn reçut l'esprit par l'imposition des mains du bienheureux Moïse [1] et franchit le Jourdain, et [les enfants d'Israël] entrèrent et héritèrent la

1. *Deutér.*, *34* : 9.

terre promise, de même les vrais disciples qui pratiquent les exercices de la piété au monastère reçoivent bénédictions et prières de leurs Pères et franchissent le Jourdain, qui est la frontière de l'*étape psychique* ; ils héritent de la terre promise et se nourrissent de ses biens, qui sont les intellections (*sûkôlé*) et les mystères de cette même *étape psychique* ; ils sont jugés dignes du séjour laborieux et silencieux en cellule, qui représente la figure de la terre promise : là sont données à l'intellect exercitant l'intellection des mystères et les connaissances de tous les mondes qui ont été et qui seront ; il y reçoit les mystères et les révélations sur tous ces sujets.

62. — Et maintenant, ô chéri de mon âme, nous voici parvenus à la traversée du Jourdain qui est la sortie du monastère et le séjour en cellule. Dans l'ordre des étapes, c'est le passage de l'*étape corporelle* à la *psychique.* Toutefois, Monseigneur, depuis le début, nous avons développé notre discours sur la sortie du monde et l'exercice des vertus au monastère, et nous avons distingué entre ceux qui se trouvent à l'*étape corporelle* et ceux qui ne l'ont pas abordée, pour cette raison qu'il y a des gens qui disent dans leur ignorance que tous les fils du siècle se trouvent à l'*étape corporelle* [2] ; mais toi, [mon] cher, tout ce que tu nous as demandé, c'est [de parler] du séjour silencieux en cellule, des exercices de la vie laborieuse qu'on y mène, des vertus que doivent pratiquer ceux qui séjournent dans le silence en cellule, de ce que continuellement et sans répit ils accomplissent, de quelles visites de la grâce ils sont l'objet et de quels mystères de la science ils ont révélation ; quelles sont les passions qu'ils ont à combattre dans la patience du silence en cellule ; quelles attaques violentes leur adviennent de la part des démons ; et, après la victoire sur les passions et dans les combats, à quelle étape ils parviennent.

63. — Or tu m'as dit : Fais-moi bien la distinction entre étape et étape ; marques-en les limites et apporte pour chacune d'elles les preuves [tirées] des saintes Ecritures ; tout cela, tu me l'as demandé, ô cher ami. Comme j'ai vu que ton âme était partie à la découverte de [ce qui peut amener] le renouvellement de l'amour de Dieu, voici donc que nous allons commencer à faire droit à la demande de ta Charité, avec l'aide de Notre-Seigneur : il est temps main-

2. Cf. *L'Orient Syrien*, VI (1961), p. 336.

tenant, pour nous, de traverser le Jourdain, d'entrer dans la terre promise, de combattre avec les sept nations qui l'habitent [2a], et d'enchaîner leurs rois avec des chaînes de fer ; d'hériter de leurs places fortes et de leurs villes, et de nous nourrir des biens de cette terre, à savoir le lait et le miel, qui sont la vision et la connaissance des contemplations.

64. — C'est à deux reprises que les enfants d'Israël traversèrent le Jourdain et entrèrent ensuite dans la terre promise. Au premier passage, ils traversèrent le Jourdain comme tout le monde, sans qu'un prodige leur soit apparu, parce que le bienheureux Moïse conduisait alors le peuple. A ce passage, Amalech avait livré bataille à Israël, et avait voulu le renvoyer au désert, afin qu'il n'entre pas pour hériter du pays des Amalécites : c'est là le premier passage, figure représentant l'*étape corporelle,* au cours de laquelle n'apparaît pas de prodige, et où la connaissance de l'exercitant n'est pas différente de celle de tout le monde, bien que les genres de vie soient différents. ...De même que pour le peuple d'Israël, le genre de vie d'après sa législation différait de celui de tous les peuples, mais sa connaissance était la même que celle de tous, ainsi tous ceux qui se trouvent à *l'étape corporelle,* même si leur genre de vie est différent de celui de tous, cependant leur connaissance est corporelle, comme celle de tous.

Quant à ce deuxième passage du Jourdain [que firent] les enfants d'Israël, au cours duquel leur apparut un prodige saisissant [3], et grâce auquel ils entrèrent dans la terre promise, il figure et représente *l'étape psychique*, celle dans laquelle la connaissance de l'intellect est différente de celle de tous. Laissons donc de côté, maintenant, ô chéri de mon âme, *l'étape psychique,* et parlons sans tarder du séjour en cellule, comme nous l'avons promis à ta Charité ; nous

---

2 a Les « sept nations » qui habitent la terre promise et luttent contre les Hébreux pour les empêcher de conquérir cette terre, ce sont les sept démons qui assaillent le solitaire pour le forcer à abandonner sa cellule et à rentrer dans le monde. En fait, Philoxène en mentionne dix (§ 88 et ss.) : les démons de l'ennui, de l'*acédie*, de la bougeotte, de la gourmandise (du gros ventre), de la luxure, de la colère, de la vaine gloire, de la tristesse, du chagrin et du désespoir.

3. *Josué*, *3* : 5 et 16 ss.

reprendrons ensuite l'ordre des étapes, et nous en parlerons selon ta demande et comme il convient [4].

Conditions du départ.

65. — Quand le moine exercitant a accompli les exercices laborieux du monastère avec humilité, obéissance et persévérance, en dehors de tout reproche de la part des autres, et qu'il a observé le règlement de la communauté comme il convient, alors permission lui est accordée par ses pères spirituels de partir en cellule, qui est le séjour laborieux dans le silence. Il fixe un jour, comme pour une fête spirituelle, à tous ses pères et frères spirituels, afin qu'ils le revêtent de l'armure spirituelle de leurs prières, pour qu'il combatte les peuples étrangers qui habitent la terre promise [5]. De même que, parce que Josué bar Nûn s'était soumis au bienheureux Moïse, celui-ci lui imposa les mains et le bénit pour qu'il entrât hériter de la terre promise, ainsi également pour ceux qui se sont exercés dans le monastère aux exercices d'humilité et d'obéissance, la force divine descend sur eux, grâce aux supplications et aux prières faites pour eux par toute l'assemblée de leurs pères et de leurs frères spirituels, le jour où ils font la solennité de la fête de la consécration (*qûdôsho*) de la cellule.

Fête de l'installation.

66. — De même que, quand Josué bar Nûn fit traverser le Jourdain au peuple, Dieu lui dit de solenniser le jour de la circoncision, pour que, par la circoncision de la chair, il circoncise de leurs cœurs tout souvenir de leurs travaux pénibles en Egypte, et pour qu'il les revête de la force divine, afin qu'ils livrent bataille aux peuples qui habitaient la terre promise, de même également

---

4. W¹ lit : « Ici se termine le travail du directeur pour l'obéissance intérieure ». — S², par contre, lit : « Ici se termine le règlement qui détermine l'obéissance au monastère ».
W¹ et S² ajoutent : Commençons au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ à parler du travail [qui se fait] dans la terre promise qui est le séjour en cellule, et de la façon de s'y conduire, ainsi que d'autres [sujets].

5. Leçon de W¹ : « La terre des Amorrhéens », au lieu de « la terre promise ».

tous ceux qui partent pour la première fois au séjour en cellule, après l'achèvement de [la vie] au monastère, revêtent, par ce sacrifice vivant du Corps et du Sang du Christ qui est offert pour eux, la force divine et combattent contre les passions du péché.

Mais que personne ne s'imagine, parmi ces paresseux et ces fainéants, qu'à cause de la veillée sainte accomplie par le frère dans sa cellule, il trouvera le repos et qu'il s'y établira, alors qu'au monastère il ne s'était pas parfaitement exercé dans l'humilité et l'obéissance envers ses pères et frères spirituels. A Dieu ne plaise en effet que celui qui ne s'est pas exercé au monastère trouve le repos dans la cellule ! Que celui qui parle ainsi se souvienne d'Achar [6], * qui fut circoncis [7], lui aussi, comme tout Israël, mais auquel la circoncision ne fut d'aucun profit, parce qu'il n'avait pas gardé la parole de la bouche du Seigneur ; il fut, au contraire, un signe de terreur pour tout Israël.

Ainsi, tous ceux qui s'exercent au monastère et ne font pas ces exercices comme il le faut, dès qu'ils partent en cellule, les mauvaises pensées s'assemblent en foule et fondent sur eux comme une pluie de pierres ; la cellule les rejette au dehors loin d'elle, comme une pierre lancée par une fronde. Et ils deviennent étrangers à toute vie solitaire et à tous ses biens, comme Achar qui * fut rejeté de toute l'assemblée du Seigneur, et qui devint un étranger pour la terre promise et pour les biens qu'elle renferme.

Clôture. Modération.

67. — Celui qui s'en va pour la première fois en cellule doit observer ce qui suit : le silence continuel, au point de n'avoir absolument aucune familiarité avec qui que ce soit ; l'éloignement de la famille et de la tribu ; qu'on ne le voie pas le jour hors de sa cellule, sauf le cas d'une nécessité d'ordre intérieur, ou pour une maladie,

---

6. *Josué*, 7 : 1 ss.

7. * à * W[1], S[1], S[2] et C. om. — D'autres passages moins importants sont également omis par l'un ou l'autre de ces manuscrits. Nous n'avons pas pensé utile d'en faire mention ici. Cependant, les passages assez importants qui figurent sur le manuscrit que nous avons pris pour base de notre travail et qui ne figurent pas sur les autres seront composés en un corps d'imprimerie différent du corps ordinaire.

— [cas] au sujet desquels aucune prescription n'a été faite. Celui, en effet, qui veut goûter les fruits savoureux qu'on recueille dans le silence, la première année du séjour en cellule, ne doit passer aucune nuit en dehors d'elle ; que ses jeûnes et ses veilles soient accomplis avec ordre et modération, c'est-à-dire le jeûne jusqu'au soir, et une moitié de la nuit [consacrée] à la veille, et l'autre moitié au repos du corps, suivant l'enseignement du bienheureux Abba Isaïa.

Ne sois pas friand de trop de travaux, frère qui t'en vas pour la première fois en cellule, afin de ne pas devenir la risée des démons, car les démons excitent beaucoup le moine au cours de la première année où il est parti en cellule. Les démons maudits savent [bien] que si le frère leur obéit la première année, et fait leur volonté [en se livrant] à des travaux excessifs, ils lui fatiguent le corps et l'âme : ils épuisent le corps par des douleurs et des maladies, et ils lui soulèvent l'âme par la vaine gloire, puis ils [l'] engloutissent dans le gouffre des passions de la luxure.

Dangers des excès.

68. — Si le corps, en effet, n'acquiert pas de l'endurance, jour après jour, par les travaux, il s'affaiblit et il est sujet aux douleurs et aux maladies, jusqu'à tomber aux mains [des disciples] de Galénus (*i. e. les médecins*), et les démons accomplissent en lui toute leur volonté perverse. C'est pourquoi j'ai dit que, la première année, les exercices de jeûne, de veilles et de lectures doivent être faits avec ordre et modération. Par ces trois exercices, [par lesquels s'acquièrent] les vertus, le corps peut s'affaiblir et s'épuiser s'il n'y a pas été entraîné auparavant. Le jeûne, en effet, peut rendre malade l'estomac, le foie et la rate. Les veilles, fatiguer les jambes et les reins ; et les lectures exagérées peuvent endommager une partie du cerveau et faire mal aux yeux.

Quand un vase de terre a été modelé, si on ne le cuit pas au feu, tu y verses de l'eau : il se brise. Mais s'il a reçu à plein la chaleur du feu, tu peux y mettre tout ce que tu voudras, que ce soit du vin, de l'eau ou de l'huile, il ne se brisera pas.

69. — Il en est de même du corps : si, la première année, tu lui accumules les travaux avant qu'il n'ait été éprouvé au creuset de la cellule pendant une année entière, il s'affaiblit et il n'est plus capable de travailler. Si, au

contraire, il a été entraîné aux travaux, augmente [ensuite] tant que tu voudras, que ce soit le jeûne des semaines entières, ou les veillées de nuits, ou [encore] des lectures ininterrompues, le corps ne tombera pas malade, parce qu'il y a été entraîné ; l'estomac s'est, en effet, rétréci, le cerveau s'est affiné par l'abondance des humeurs, les yeux se sont clarifiés, le foie et la rate se sont habitués à [ne] boire [que] de l'eau et ils ne s'affaiblissent plus du fait de l'appauvrissement du sang ; car les vaisseaux sanguins se sont rétrécis et ne requièrent plus qu'une seule mesure. Les reins ont acquis une chaleur naturelle propre et n'exigent pas une chaleur supplémentaire, la pituite de l'enflure des jambes s'est résorbée et, à cause de l'amaigrissement du corps, [les jambes] ne sont ni affaiblies ni fatiguées par les veilles répétées.

70. — Bienheureux ceux qui s'exercent avec circonspection en cette première année, en [l'année] intermédiaire, et en la dernière. Plus ils augmentent les exercices [par lesquels on acquiert] les vertus, plus leur corps en réclame ; et plus ils s'adonnent aux travaux [par lesquels on acquiert] les vertus, plus s'éclaire et s'affine leur intellect, et plus [aussi] leur âme s'épanouit. Mais malheur à l'ignorance : à peine fleurit-elle par les travaux, qu'elle se fane ; et alors qu'elle est en quête de la joie, l'affliction, le chagrin et le désespoir prennent la suite de sa joie. Et si celui qui est prisonnier de l'ignorance croit que son intellect est vraiment éclairé, et son âme épanouie par ses travaux, [en fait] son intellect s'est [au contraire] obscurci, son cœur s'est rempli de ténèbres, son âme s'est rétrécie et son jugement est aveuglé par la vaine gloire qui le remplit de pensées perverses ; car la science est toute lumière, mais l'ignorance est toute ténèbres.

Liberté pour ceux qui sont entraînés.

71. — Une fois que le corps a acquis, dans les travaux, une grande endurance, [on peut], si l'on veut, rester quelques jours sans nourriture, parce que le corps, une fois moulu par les travaux de la vie monastique pendant longtemps, ne peut plus être sujet aux douleurs et aux maladies ; sauf cependant par l'intermédiaire des démons rebelles, si une telle permission en est donnée par Dieu. C'est ce que fit Satan envers le bienheureux Job. N'ayant trouvé en lui aucune trace de perversité, il frappa

son corps depuis le talon du pied jusqu'au cerveau [8], sans laisser en son corps aucun endroit sain. Et ce bienheureux persévéra dans sa sérénité, et il ne se détourna pas de son endurance et de son amour pour Dieu.

Il en est ainsi, ô bien-aimé de mon âme, de ceux qui s'avancent dans la voie droite des commandements de notre Vivificateur, et dont le corps est attaché aux travaux de la vie monastique. Quelle que soit la durée de leur combat avec les passions, leurs corps ne sont pas frappés par la maladie, du fait des travaux, jusqu'à ce qu'arrive le temps de la vieillesse à laquelle personne n'échappe.

72. — La voie rapide pour le Royaume, et que nos Pères nous ont léguée, la voici : le jeûne allant d'un soir à l'autre sans se remplir le ventre, car, à ventre toujours plein sont liées douleurs et maladies, et abondance excessive de sommeil. Et à l'abondance de sommeil sont liés des rêves, des visions abominables de l'imagination ; puis suivent le démon de la *paresse* et celui de l'*égarement* des pensées. Et, ce qui est pire que tout, le désespoir, l'angoisse et le chagrin, qui détruisent l'équilibre de l'intellect et aveuglent le jugement de l'homme.

Alors, pour ceux qui ont été entraînés par les travaux, jeûner deux ou trois jours entiers, ou même toute la semaine, pour ceux-là, il n'y a plus de loi établie. Que chacun d'eux conduise sa vie à sa guise, à la condition que cela soit fait avec discernement ; et qu'il s'exerce aussi suivant le conseil de gens expérimentés. Celui qui s'exerce sans [demander] conseil lutte avec l'air, et tous ses exercices sont sans fruit, comme le dit le Livre : *Le sage demande conseil et agit ; et le sot va à l'opposé* [9], car toute vertu qui n'est pas pratiquée avec le conseil de l'homme expérimenté est semblable à un vase percé : toute l'eau qu'on y verse s'en va se perdre. Heureux celui qui demande conseil et agit avant de pratiquer la vertu ! son intellect se délecte des fruits de sa science.

---

8. Cf. *Job*, *2* : 7.
9. Cf. *Proverbes*, *10* : 8.

Règlement du moine

73. — Donc, la première année de son séjour en cellule, le frère exercitant accomplira son David (*i. e. le psautier*) en une nuit et un jour, sans rien y ajouter ni en retrancher. Dans la suite, qu'il y ajoute autant qu'il voudra et qu'il en retranche autant qu'il voudra, suivant les motifs qui se présentent au frère.

Il est nécessaire de parler de la manière d'accomplir [l'office]. D'ailleurs les saints Pères en ont parlé.

Prière du matin.

Quand l'aube se lève, que [le frère] se lave les mains, qu'il fasse la *métanie* (μετάνοια) devant la croix, jusqu'à ce que ses pensées se soient recueillies loin des distractions et qu'il bouillonne du feu de l'amour de Notre-Seigneur. Il le suppliera avec des larmes de componction et dira :

Dieu, rends mon esprit digne de trouver ses délices dans l'intellection de l'Economie de ton Fils bien-aimé ; ô Notre-Seigneur, enlève le voile des passions tendu devant mon esprit ; allume ta lumière sainte dans mon cœur, afin que mon esprit pénètre à l'intérieur de l'encre extérieure[10]*, et que, des yeux illuminés de mon âme, je voie les saints mystères cachés dans ton évangile. Accorde-moi, mon Seigneur, par ta grâce, et rends-moi digne, par ta miséricorde, que ton souvenir ne disparaisse pas de mon cœur, ni le jour ni la nuit.*

Lecture méditée de l'Evangile.

74. — Lorsque tu auras recueilli tes pensées, ô frère exercitant, par des paroles de supplication de ce genre, salue la croix et prends l'Evangile dans tes mains. Place-le sur tes yeux et sur ton cœur. Mets-toi debout devant la croix, sur tes pieds, sans t'asseoir par terre et, [après] chaque chapitre que tu y auras lu, place-le (*i. e. l'évangile*) sur le coussin et prosterne-toi devant lui jusqu'à

---

10. Il veut dire qu'il veut comprendre, à travers les versets écrits, le sens caché.

dix fois en faisant monter des actions de grâces vers celui qui t'a rendu digne de méditer et de lire *le mystère caché aux siècles et aux générations,* selon la parole du divin Paul [11]. Grâce à cette adoration extérieure que tu fais devant lui, prendra naissance dans ton cœur cette adoration intérieure et l'action de grâces qu'une langue de chair ne peut exprimer telle qu'elle est.

Bienheureux celui qui a été jugé digne de ces deux opérations pieuses [des exercices] en compagnie de ceux de la maison de Gabriel (*d-bét Gabriel*) et de Michel. En vérité, ô bien-aimé, je connais un frère qui, un jour qu'il s'était prosterné devant l'adorable évangile, les mains étendues et les yeux au ciel, eut tout à coup le cœur ouvert et fut rempli d'une lumière ineffable ; il fut rendu digne de cette adoration incompréhensible et de cette action de grâces, et il dit devant moi : « Voici deux jours que je n'ai pas pris de nourriture ni de sommeil. Mes pensées ont été arrachées de ce monde et de tout ce qui s'y trouve ». Et il disait : « Que seulement mon esprit se soit élevé, je le sais. Le fait que j'ai vu et que j'ai entendu, cela je le sais aussi. Mais ce que j'ai vu ou ce que j'ai entendu, je ne sais le dire devant toi, car ce sont des mystères inexprimables par une langue de chair, ou qui ne peuvent être écrits avec un calame et de l'encre, parce qu'ils sont le gage de ces biens ineffables que Dieu, le Seigneur de toutes choses, accorde après la résurrection d'entre les morts, ces [biens] que le bienheureux Paul contemplait comme en extase en disant : *Ce que l'œil n'a pas vu et ce que l'oreille n'a pas entendu, et ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment* [12].

75. — Quand tu as lu dans l'Evangile, ô frère exercitant, et que tu en as reçu une bénédiction, celle qui sanctifie ton âme par l'Esprit-Saint qui est caché dans les paroles de vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, alors lis l'*Apôtre* et les *Actes* jusqu'à ce qu'arrive la troisième heure (*i. e. 9 heures du matin*), en accomplissant la règle de la *métanie* devant l'Evangile ; car chaque fois que tu liras ces [livres] tu trouveras cette perle pleine de vie, dont j'ai parlé plus haut [13].

---

11. *Colos.* *1* : 26.
12. I *Corinth.*, *2* : 9.
13. *L'O.S.* VI (1961), p. 323, § 2.

Et quand cette heure de tierce sera arrivée, tiens-toi devant la croix et recueille tes pensées à partir de l'intellection de la lecture que tu viens de faire ; plie le genou, et prie Notre-Seigneur, avec componction et larmes, qu'il t'accorde la clef des intellections des psaumes du bienheureux David. Et quand tu auras commencé un psaume, ne recherche pas avec empressement le grand nombre des psaumes, mais les intellections qui y sont cachées. Car, il n'y a pas d'inconvénient à ce que quelqu'un occupe son esprit sur un seul verset du psautier [14] pendant sept jours et sept nuits, puisque il a été dit pas nos saints pères : *Mieux vaut un verset à proximité que mille éloignés* [15].

Veille donc, ô mon frère, à ce que ton intellect, au moment de ton office, exulte intérieurement par l'intellection des psaumes, et ta bouche [aussi, mais] de façon sensible. Car vain est un *hûlôlo* [16] (*exultation*) sensible, s'il n'est pas en même temps intérieur. En effet, le sensible est la cause du conceptuel [17]. De même que le corps est la cause de l'âme et qu'il la précède dans l'intellect, de même la psalmodie sensible est la cause du *hûlôlo* intellectuel.

Il s'est trouvé de nombreux sages qui ont dit dans leur ignorance : « Nous n'avons nul besoin de cette psalmodie sensible puisque nous avons le hûlôlo *intérieur. Nous psalmodions de cœur et nous ne cherchons pas à psalmodier de bouche* ».

---

14. W¹ add : le *premier* psaume.

15. *Evagre*, *Paraeneticum*, éd. Frankenberg, p. 561 ; cf. I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif*, p. 183.

16. Le *hûlôlo*, dans la liturgie syrienne, pris dans son sens le plus étroit, désigne le verset alléluyatique qui précède le chant de l'évangile. Ce verset de psaume est toujours précédé de trois *Halléluyah* et suivi d'un quatrième.

Mais *hûlôlo* a aussi un sens plus large ; c'est le nom d'action du verbe *halêl* qui exprime, réunis dans les mêmes accents d'exultation les sentiments de louanges, d'actions de grâces et d'allégresse. Ce sont ces trois sentiments qui sont exprimés par le mot Hallélû-Yah.

Le mot, pris particulièrement dans le sens d'allégresse, a passé dans la langue arabe : *Tahallal* = il s'est réjoui, il a exulté. Dans le bréviaire chaldéen, le hûlôlo équivaut au vingtième du psautier.

Marmîṯo = autre division du psautier (cf. § 85).

17. Cf. l'axiome bien connu : « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu ».

Voilà ce qu'ils disent, parce qu'ils ont été saisis par le vent chaud de l'esprit de vaine gloire. Il leur convient, à ces sages fatigués, de comprendre ceci : Sans le corps, l'âme peut-elle vivre ? Ou encore : l'homme peut-il subsister avec une seule de ses [deux] composantes ? Et si cela n'est pas possible, [il n'est pas possible] non plus que ces misérables exultent (mhallîn) par la louange intérieure sans la psalmodie sensible. Si donc l'homme ne peut subsister ni dans ce monde, ni dans le monde futur, sans l'âme et le corps, alors ceux-là non plus ne [peuvent] dire dans leur folie : « Nous avons un hûlôlo *intérieur sans la psalmodie sensible ».*

Mais, étant donné que ce n'est pas contre le bavardage de ces gens-là que nous avons décidé de parler maintenant, nous n'en dirons pas plus.

Lecture des Pères.

76. — Puis, frère, lorsque tu auras achevé l'heure de tierce (litt. : *la troisième heure*) selon la coutume et la règle établies par nos Pères, prends le livre des Pères et lis dedans jusqu'à l'heure de sexte (litt. : *le milieu du jour*) sans que ta pensée cesse de méditer les sens intellectuels. Ne donne pas en effet à ta langue de chair l'occasion de devancer dans sa lecture la lecture de la langue intellectuelle de ton esprit ; mais règle-les toutes les deux afin qu'elles cheminent de conserve.

La règle [pour le temps qui s'écoule] entre une heure [de l'office] et la suivante, qu'elle soit pour toi la même que précédemment : tu déposes le livre ; tu te lèves, tu te prosternes devant la croix ; tu fixes ton regard sur Notre-Seigneur et tu baises ses pieds saints en faisant le signe de la croix. Comprends ce que je dis : je ne parle pas de cette contemplation glorieuse, celle qui ne requiert ni occasions (*furshé*), ni [signes] indicatifs ; celle-ci en effet, se manifeste, uniquement et sans intermédiaire, dans le cœur de celui qui la reçoit ; moi, je conseille vivement aux faibles de se rendre dignes, par la contemplation de la croix de Notre-Seigneur, de cette contemplation glorieuse et incomparable.

Travail manuel.

77. — Depuis l'heure de sexte jusqu'à none, si tu as un travail manuel, fais-le, mais sans transgresser, à cause du travail manuel dont tu es avide, *la règle de la métanie,* mais accomplis aussi la règle de la *métanie* en même temps que ce travail ; car nos Pères spirituels

comptent également parmi les exercices de vertus le travail manuel pratiqué en cellule dans la crainte de Dieu, (à la condition qu'il soit) dépourvu de l'avarice qui est la mère de tous les maux.

D'autres Pères disent que le travail manuel n'est pas nécessaire ; non pas qu'ils répudient la loi de leurs prédécesseurs ; à Dieu ne plaise ! mais c'est à cause de la chute de ceux qui, par le travail de leurs mains, assouvissent leur avarice.

Quant à nos Pères spirituels, c'est pour deux motifs qu'ils ont établi le travail manuel comme une règle définitive et qu'ils l'ont considéré comme l'une des vertus : premièrement parce qu'il allège le poids de l'ennui quand il pèse sur le frère en cellule, comme quand l'ange apparut au bienheureux Mar Antoine dans le désert ; alors qu'il était accablé de pensées d'ennui, une voix se fit entendre du ciel disant : « Antoine, sors dehors ». Etant sorti, il vit un homme qui lui ressemblait ; l'homme tressait une corbeille, la déposait, puis il se levait et priait ; et de nouveau il s'asseyait et travaillait. Celui qui avait appelé Antoine lui dit : « Fais de même et tu vivras [18] ».

Le second motif pour lequel le travail manuel est demandé au frère en cellule est celui-ci : afin que, par le travail de ses mains il puisse suffire à ses propres besoins et aussi faire l'aumône à autrui, et ne pas être obligé de sortir constamment de sa cellule sous prétexte de besoins. Du fait de ces [sorties constantes] il acquerra des relations familières (παῤῥησία = *parrhésiya*) avec les gens du village et il sera ainsi privé du séjour silencieux dans sa cellule ; il en résultera une chute dont on ne se relève pas.

78. — C'est par ce piège mortel et pernicieux que Satan a trompé beaucoup de [frères] : parce qu'ils ne travaillaient pas de leurs mains, ils donnèrent occasion à des allées et venues chez eux des gens du village, non seulement d'hommes, mais aussi de femmes, et à cause de cela il furent privés des délices du séjour en cellule, qui représente la figure du monde à venir ; ils furent la risée des démons et furent soumis aux quatre passions pernicieuses que voici : la passion de la luxure, celle de l'avarice, celle de la vaine gloire, et celle de la jalousie. Elles se trouvèrent au large chez ceux qui avaient négligé le règlement établi par nos

---

18. W. Budge, *The book of Paradise* I, 628, § 131, syr. II, 465.

Pères de par le Saint-Esprit et avaient suivi les volontés de leur cœur pervers.

79. — Quant à moi, il me semble que je conseillerais à celui qui m'écoute avec charité qu'il s'impose comme règle définitive le travail manuel depuis le milieu du jour jusqu'à la neuvième heure. Ce n'est pas pour l'avarice que je dis de le faire ; à Dieu ne plaise ! mais c'est pour que tu sois délivré de ces maux que j'ai cités plus haut, et qui sont engendrés par l'oisiveté. [D'autre part] ce n'est pas pour les parfaits que j'établis cette loi ; leurs exercices sont au-dessus des observances de la loi ; mais à ceux qui sont en deçà de la perfection, je leur dis de prêter attention à ce règlement, c'est à dire à ceux qui en sont [encore] aux étapes *corporelle* et *psychique* ; à ceux-là je dis sérieusement de vaquer [19] à un travail manuel. Mais ceux qui sont parvenus à l'étape *pneumatique* n'ont pas besoin de cela, car, même si la prestation de ce qui leur est nécessaire est faite par d'autres, cela ne leur porte aucun préjudice.

Vêpres et repas.

80. — Depuis la neuvième heure jusqu'au soir, que [le frère] s'occupe de sa nourriture comme l'ont dit nos Pères spirituels, en ayant le souvenir de Dieu dans son cœur, et la règle de la *métanie* dont nous avons parlé plus haut.

Et quand arrive l'heure de vêpres (Ramsho), lève-toi, avec l'énergie au cœur et la vigilance dans les pensées, et fais monter l'action de grâces à Dieu à cause des grâces qu'il t'a faites durant toute la journée. A ce moment, plus qu'à tout autre, veille sur tes pensées parce que les holocaustes du soir sont acceptés par Dieu plus que tous les [autres] sacrifices [imposés] par la Loi ; comme l'a dit aussi le bienheureux David : *Que l'oblation de mes mains soit acceptée en ta présence comme l'oblation du soir* [20]. C'est à cause de la crainte de la nuit que ce sacrifice est distingué par la Loi de tous les [autres] sacrifices qui sont offerts devant Dieu, parce que c'est lui qui, durant toute la nuit, protégeait le peuple contre la crainte des ennemis. Toi

---

19. W¹, S¹, S² et C. om. « morono'i̱t ».

20. *Psaume 141 : 2.*

aussi, donc, ô notre frère exercitant, lutte avec tes pensées afin d'offrir avec pureté (*daḵyûṯo*) cette oblation devant Dieu, par qui tu es revêtu d'une armure invincible [qui te protègera] toute la nuit contre les ennemis intellectuels (*metyad'ôné*).

81[21]. — *Quand tu as fait l'office de vêpres* (*ramsho*) *selon l'usage, place la table en face de la croix, et fais monter l'action de grâces vers Dieu, ton corps prenant la nourriture sensible, et ton âme la subsistance spirituelle. Veille à ce que par l'absorption de la nourriture sensible ton âme ne soit pas privée de la nourriture spirituelle, et que ta table ne soit semblable à celle des animaux d'où ne s'élèvent pas des actions de grâces vers Dieu : l'homme dont le corps seul se sustente alors que son âme est privée de nourriture spirituelle ne se distingue pas de la brute. Que ton repas soit bref et ne se compose pas de plusieurs pains*[22].

Lors donc que tu t'assieds à table, rappelle-toi les ennemis de la nuit et ta pensée ne sera pas occupée de beaucoup de choses superflues. Ne donne pas à ton corps de nourriture superflue, et pas même son nécessaire.

82. — *Parce que les pères ont dit : Il n'y a pas de fournaise de Babylone plus pernicieuse pour nous que le corps quand il prend trop de nourriture, alors dompte-le [en prenant] une nourriture simple et en buvant de l'eau ; et ainsi quand les Babyloniens commenceront à allumer le feu de la fournaise du corps, au moyen du feu des passions naturelles, [alors], par le réveil du jeûne se lèveront Hanania, 'Azaria et Mishaël*[23]*, c'est-à-dire l'intellect* (hawno), *l'esprit* (mad'o) *et la pensée* (re'yôno), *qui gisent dans la fournaise du corps et sont brûlés par les passions de la nature, ils prieront le Dieu de leurs Pères de verser la rosée de sa mansuétude ; et alors la force de l'aide divine enveloppera le corps et l'âme ; elle éteindra le feu des passions naturelles et mettra en fuite les Babyloniens ; la lumière sainte de l'amour de notre Sauveur s'allumera en Shidrak, Mišak, et 'Abdnagu et ils seront remplis de joie et d'allégresse parce qu'ils n'ont pas abandonné le culte du Dieu de leurs Pères pour celui des idoles faites par Nabuchodonozor qui est le prince du mal.*

21. Les passages composés en ce caractère et ce corps ne se trouvent que dans le manuscrit W².

22. Cf. *Mimré de saint Ephrem*, in *L'Orient Syrien* IV (1959), pp. 107-121, 163-192, 285-298.

23. Cf. *Daniel, 1 et 3*.

Quand tu auras reçu ta nourriture comme d'habitude, accomplis le règlement d'après la table (i.e, les grâces), *suivant ce qui est établi par nos saints Pères.*

Veilles de la nuit.

83. — Que le règlement de la lecture et de la *métanie* depuis matines (*safro*) jusqu'à complies (*sûbô'o*) soit comme nous l'avons dit ci-dessus. Quant à la nuit, passe-la entièrement dans une veille vigilante du corps et de l'âme, en la partageant en trois parties : la première, en psaumes et en agenouillements ; la seconde, en lectures ; et la troisième, dans une méditation (*hergo*) intérieure, et dans les douces mélodies des *'unyôto* et des *madroshé* composés par le Saint-Esprit, et ils te seront une réjouissance (*furgôyo*) pour toute la longue durée de la nuit. Le moine qui veille du soir (*ramsho*) au matin (*safro*) dans la vigilance de l'esprit (*re'yôno*) est semblable aux anges de lumière qui constamment chantent le triple « *Sanctus* » (*qadish*) du monde nouveau [24].

Bienheureux le moine qui a été jugé digne de ces biens ineffables, qui dans les veilles des nuits sont accordés à ceux qui se sont invités d'eux-mêmes à ce négoce. Il n'y a point en effet, de moine qui, ayant passé toute la nuit en veilles, n'ait pas, dans la journée, ses pensées occupées des biens du monde nouveau. La veille des nuits affaiblit les passions du corps et affine les mouvements de l'âme ; elle remplit de lumière les replis intérieurs de l'intellect, met aux pieds de ce [frère] le démon de la luxure et [celui] de la colère.

Quiconque veille la nuit n'a pas de bataille à livrer le jour aux démons, parce qu'il les a vaincus par sa veille vigilante de la nuit. Celui qui ne veille pas la nuit a, le jour, guerres et combats avec le démon de la perdition.

84. — *Car le Christ Notre-Seigneur, parce qu'il a été semblable à nous, selon la parole de l'apôtre, passait les nuits en prière à Dieu pour le salut de notre race* [25]. *Sur le bienheureux apôtre Paul,*

---

24. Cf. J. Gelineau, *Données liturgiques contenues dans les sept madroshé « De la nuit » de saint Ephrem*, dans *L'Orient Syrien n° 17* (V, 1960), pp. 107-121.

25. Cf. *Luc*, 6 : 12 ; *Marc*, 2 : 35.

il est écrit qu'il avait passé [en veilles] du soir au matin annonçant la parole de Dieu aux fidèles[26]. *Au sujet de cet athlète vigoureux, le bienheureux Antoine, il est dit qu'il passait de nombreuses nuits sans sommeil*[27]. *Sur l'Abba Arsène, Palladius dit qu'il laissait le soleil [se coucher] derrière lui et qu'il tendait ses mains vers le ciel en priant, jusqu'à ce que le soleil luise sur son visage*[28].

Tous les saints Pères, c'est par le travail des veilles qu'ils dépouillèrent le vieil homme et revêtirent le nouveau qui est tout entier lumière glorieuse de la vision de notre Sauveur : ainsi le bienheureux David, quand, pour son péché, il priait pendant les nuits, trempant sa couche de larmes, comme il l'a dit lui-même : « De mes larmes chaque nuit je baigne ma couche ; de mes pleurs j'arrose mon lit »[29].

Importance de l'office.[30]

85. — Vois donc, ô mon frère exercitant, il ne faut pas négliger ces sept offices établis par nos saints Pères pour la sauvegarde de notre vie et afin que tu ne sois pas livré aux mains des démons, sauf pour raison de maladie qui n'est pas soumise au règlement. La persévérance du séjour en cellule exige l'accomplissement des heures. Celui en effet qui néglige l'office des heures, son séjour en cellule est vain ; et le jour et la nuit il ne fait que travailler pour ses passions. Celui, par contre, qui prend soin d'accomplir l'office, Dieu prend soin de lui et le préserve des démons. Il lui accorde la douceur des bienfaits de la quiétude dans la cellule.

Veille, mon frère, à ce qu'il ne t'arrive pas d'éprouver de l'ennui à cause de psaumes [trop nombreux], et d'abandonner tes heures ; car ce n'est pas sagesse de t'assujettir servilement au règlement et de t'imposer un nombre considérable de psaumes, et qu'à cause de ce trop grand poids tu t'ennuies et tu négliges tes offices. Mais il t'est accordé la faculté, par la permission du Saint-Esprit, de ne [réci-

---

26. *Actes*, *20* : 8 à 11.

27. Cf. *Histoire Lausiaque*, 21, 9.

28. Migne, *P.G.*, 65, 98.

29. *Psaume 6* : 7.

30. S¹ porte, avant chacune des heures, un titre qui l'annonce. Nous relevons seulement celui-ci : « Des sept heures de la prière, et remarques sur la façon de les observer ».

ter] qu'un seul *hûlôlo* et un seul *marmîtô*. Seulement, ne néglige absolument pas tes heures [de l'office] ; et si le démon de l'ennui survient sur toi, et t'empêche de te lever, contrains-toi pour Dieu ; lève-toi sur tes pieds et dis : *Louez le Seigneur, tous les peuples...* et loue... et.. *jusqu'au siècle* [31], et récite le Trisagion (litt. : *et dis « Sanctus »*) [32] ; puis fais une *métanie* devant la croix, et voici que ton sacrifice est accepté devant Dieu.

86. — Tu as en effet une dette contractée par toi : si tu donnes un dînâr, on l'acceptera de toi ; si tu donnes un statère au créancier, il le recevra de toi avec joie ; et si tu ne donnes qu'une obole à son échéance, il s'en réjouira comme d'un dînâr entier. Seulement, paie-lui vraiment ce que tu lui dois et de son côté il ne te jugera pas de trop près (litt. : *en plus ou en moins*), toutes les fois qu'il ne trouvera en toi aucune négligence, car il n'y a chez lui qu'un seul salaire.

Comme preuve de ceci, [le Christ] s'est donné lui-même en exemple à nous, lui qui, par une seule surabondance d'amour dans laquelle ne se trouve aucune acception de personnes, donne le salaire de notre labeur dans sa vigne

---

31. Texte assez imprécis. On lit dans le syriaque de tous les manuscrits : « Šabâḥ (o) l-Moryo kulkûn 'ammé w-šabâḥ w al-'olam », ce qui, traduit mot à mot, donne « Louez le Seigneur toutes les nations et loue et jusqu'au siècle ». L'*incipit* ne peut se rapporter qu'au psaume 117 ; et le dernier mot de ce psaume est « l-'olam », *in æternum*. Le sens serait donc de réciter le psaume 116 depuis son commencement jusqu'à sa fin. Mais les manuscrits pouvaient-ils tous faire la même erreur et écrire le second *šabâḥ* au singulier, au lieu du pluriel, alors que la Pᵉshiṭto lit « šabḥûy » ?

32. Variante : « Tu es saint, ô Dieu », première invocation du Trisagion.

Il est clair, en effet, qu'il s'agit ici du Trisagion, très populaire chez les Syriens et qui se répète à chaque heure de la journée, et non de la grande doxologie qui ne se dit qu'à la messe.

Il est à noter que les Nestoriens et les Chaldéens, contrairement aux Syriens et aux Maronites, n'ajoutent pas à chacune des trois invocations du Trisagion le pronom personnel à la 2ᵉ personne : « *Tu es* saint, ô Dieu » ; ils restent fidèles à la forme grecque : Saint, Dieu, saint, ô Fort, etc...

sainte : à celui qui entre dans sa vigne à la onzième heure, comme à celui qui y travaille du matin jusqu'au soir et qui porte le poids du jour et de la chaleur [33], car, bien que, dans le travail, l'un soit inférieur à l'autre, cependant, par la bonne volonté ils étaient égaux, et Lui, dans la droiture de son juste jugement, donna son argent selon la bonne volonté et non selon le travail.

Car, il en est qui travaillent du matin jusqu'au soir ; mais le but de leur labeur n'est pas de donner satisfaction au désir du Maître de la vigne ; [tels] ceux qu'il chassa de sa familiarité (*baytoyûṯéh*) en disant : « *Pourquoi m'appelez-vous mon Seigneur, mon Seigneur, et ne faites-vous pas ce que je dis ?* » [34]. Et il les compara encore à l'homme insensé qui bâtit sa maison sur le sable [35]. Recherche donc, ô frère, à persévérer dans les petites choses sans négligence, et non pas à en faire beaucoup sans intention droite.

87. — Je vais te raconter une histoire que m'a contée une personne expérimentée qui la tenait de son expérience personnelle et ne l'avait pas reçue des autres. Un jour donc, disait-il, que j'étais assis tranquillement dans la cellule, ce démon maudit de *l'ennui* se leva contre moi et ne me laissa par réciter l'office, ni la nuit ni le jour. Une semaine durant, je gisais à terre sous un poids énorme qui pesait sur moi de telle sorte qu'il ne permettait même pas au souvenir de Dieu de monter en mon cœur, et que je ne faisais rien d'autre que d'avoir des pensées vaines et abominables. Après être resté tout ce temps dans cet état si pénible, je désespérais de ma vie et je me disais en moi-même ; « il vaudrait mieux pour moi m'en aller dans le monde plutôt que de porter cet habit des moines ; je ne fais rien, sinon de la paresse et des pensées vaines ». Et je décidai en moi-même qu'il vaudrait mieux pour moi m'en aller dans le monde plutôt que de rester au couvent.

Mais comme je me levais pour rassembler les objets de ma cellule, j'entendis tout-à-coup une voix qui me parlait doucement et qui disait : « Ne t'en va pas dans le monde, mais reste dans ta cellule, et pour chaque heure [de l'office] dis ce psaume « Tous les peuples, louez le Seigneur ».

---

33. *Matthieu*, *20 :* 1-17.
34. *Matthieu*, *7 :* 21.
35. *Matt.*, *7 :* 26.

Quand cette voix eût frappé mes oreilles, aussitôt je me levai et priai selon l'usage des prêtres et commençai à dire ce psaume pendant trois jours, sans me rassasier de le répéter ni la nuit ni le jour ». Voilà ce que j'entendis du bienheureux qui le dit devant moi ; et il ajoutait : « Des combats comme ceux-ci viennent d'une sorte d'abandon de la part de Dieu, afin que la volonté libre soit éprouvée et montre de quel côté elle penche ». Donc, pour celui qui est [aux prises] avec ces combats, il ne faut pas qu'il quitte sa cellule, ni qu'il l'abandonne, mais qu'il continue à y demeurer sans la quitter, et qu'il n'omette aucune de ces sept [heures de l'] office, établies par l'Esprit-Saint et par l'intermédiaire des bienheureux apôtres, ni le peu que le frère s'est fixé à lui-même. Par sa médiation, Notre-Seigneur ouvrira devant lui ce trésor sans mesure, sa grâce.

Attaques des démons.[36]

88. — Le premier combat que le frère aura [à livrer] en cellule ce sera au démon de *l'ennui* et à celui de l'*acédie* (*ma'yonûto*). S'il est vaincu par ces deux démons, ceux-ci le livrent à trois autres démons qui le font descendre dans les profondeurs du shéol de l'ignorance. Et d'abord, c'est le démon de la *bougeotte* qui fait vagabonder les pensées du solitaire, d'habitation en habitation, de couvent en couvent et de montagne en montagne ; c'est le démon dont dit le bienheureux Mar Evagre qu'il rôde autour de l'âme depuis la troisième heure jusqu'à la sixième heure ; et si les jours de ce [combat] n'étaient pas abrégés, nulle chair ne survivrait. Et quand [le démon de la bougeotte] a promené l'esprit du moine dans tous ces lieux que j'ai cités, alors il le livre au démon du *gros ventre*, qui lui conseille de manger à satiété pour pouvoir prendre la route ; une fois que [le moine] a pris une abondante nourriture, alors le démon de l'*acédie* le couvre d'un poids énorme et le plonge dans un lourd sommeil. Quand la nourriture a pénétré dans l'estomac et s'y est décomposée, elle répand une odeur quasi sépulchrale, et dès lors, le démon du *gros ventre* et celui de l'*ennui* le livrent au démon de la *luxure*.

---

36. S^1 et S^2 titrent : « Des combats qu'a à subir le frère qui séjourne en solitaire dans le silence de la cellule ; et quels sont les premiers et quels sont les derniers ».

89. — [Celui-ci] l'aborde d'abord pendant son sommeil et il compose devant lui des images répugnantes jusqu'à ce que [le frère] ait le corps souillé par le flux qui en découle, à cause de la quantité des humeurs qu'il a dans le corps et du poids de l'excès de nourriture ; puis il rompt l'équilibre [de son esprit] par des images et des visions effrayantes. Une fois que [le moine] est réveillé, [le démon] représente devant lui toutes les visions et images répugnantes qu'il lui avait montrées en rêve, et il ne laisse le frère aborder ni psaume, ni lecture, ni souvenir de Dieu ; mais le frère demeure toujours occupé par des images de femmes que [le démon] forme devant lui.

Et quand le démon de la luxure a accompli toute sa besogne, alors le démon maudit de la colère s'approche pour tenter [le frère] ; il le remplit de colère et le brûle de fureur, comme de feu, contre tous les frères du monastère et contre les directeurs : ils n'administrent pas avec équité ; tout ce qu'ils font, ils le font avec hypocrisie et non pas pour Dieu : « Quel besoin a-t-on de tolérer une insuffisance aussi pernicieuse ? Mieux vaux s'en aller d'ici, car il n'y a ici personne dont l'amour soit sincère envers son compagnon, mais tous se conduisent avec perfidie les uns vis-à-vis des autres ». Et quand ce maudit démon de la colère voit que le frère s'est soumis à tout cela, il s'éloigne.

90. — Alors s'approche le démon de la *bougeotte* dont j'ai parlé plus haut, et qui accomplit en lui (*i. e. le frère*) tout le désir de sa volonté perverse, en le promenant en tous les lieux qu'il lui avait montrés auparavant en pensée, pendant que le démon de la luxure lui tend, au cours de cette tournée, une quantité de pièges. Si un frère de notre langue est versé dans la langue des Athéniens, c'est encore le démon de la vaine gloire qui accomplit suffisamment en lui tout ce que désire sa volonté. Mais s'il est dépourvu des dons de la parole, il le gratifie d'une réputation de sainteté et, par là, ce même démon de la vaine gloire accomplit en lui tout ce que désire sa volonté perverse. Donc, dans cette tournée de voyages, deux démons tourmentent le frère : le démon de la luxure et celui de la vaine gloire.

91. — Mais quand le démon de la « bougeotte » a trompé [le frère] partout, et que celui-ci n'a trouvé nulle part le repos qu'il espérait, alors ce démon s'éloigne de lui, et c'est le démon de la *tristesse* et celui du *chagrin* qui s'approchent de lui et qui le tourmentent par l'angoisse, jusqu'à

ce qu'il en arrive à [vouloir] se pendre [37]. Ils lui rappellent tous les scandales et toutes les fautes qu'il a commises ; et ces deux démons le livrent entre les mains du démon du *désespoir*. Et quand celui-ci l'a tourmenté tant qu'il l'a voulu, alors il lui donne ce conseil dans ses pensées : « Par la vie solitaire tu n'arriveras à rien, si ce n'est à une réputation illusoire qui mène à la perdition ceux qui l'acquièrent. Retourne donc dans le monde ». Et si le frère lui obéit et retourne dans le monde, alors il rend méprisable à ses yeux la vie solitaire. Que de fois même ne le détourne-t-il pas de la foi dans la vérité vers l'erreur de la non-connaissance.

92. — Vois donc, ô mon frère, par où a commencé un peu de négligence du fait du démon de l'ennui, et où aboutit la suprême démission de la volonté. C'est pourquoi j'ai dit plus haut qu'il faut que ceux qui ont à combattre avec l'ennui, se forcent pour Dieu, jusqu'à [dire] un psaume ; qu'ils louent trois fois : « au nom aimé du Père et du Fils et du Saint Esprit » et qu'ils disent le *Trisagion* et s'agenouillent. Et quand ils auront fait cela, ce combat s'éloignera d'eux grâce à la force de la protection de Notre-Seigneur.

Et si ce combat t'advient, ô frère, et te ferme la bouche et ne te laisse même pas dire ton office, comme je l'ai dit plus haut, force-toi, lève-toi sur tes pieds, va et viens dans ta cellule en accomplissant [le signe de] la croix et en faisant devant [la croix] la *métanie ;* Notre-Seigneur par sa grâce te délivrera [de cette épreuve].

93. — J'ai entendu, en effet, ceci, ô mon frère, de cette bouche véridique et qui ne trompe pas, et il m'a dit un jour que je me plaignais devant lui de ce démon maudit, et voici ce qu'il me dit : « Une fois ce démon de l'ennui se leva contre moi : il me saisit la langue et il ne me laissait pas dire mon office, car un grand poids était posé sur ma tête et un lourd malaise [s'était emparé] de tous mes membres. Or, comme je me trouvais dans cette dure épreuve, je me forçai et me levai : je ne pouvais pas dire mon office, parce que [le démon] ne me lâchait pas. Je me contentais de saluer la croix et de faire la *métanie* devant elle. Après un moment d'attente, ce [démon de l'ennui] fut vaincu par la puissance de la croix ; il abandonna ma langue et je commençai à louer Dieu ; je récitai l'un après l'autre les versets des psaumes

37. Leçon de W[1] : « jusqu'à ce qu'il en arrive au désespoir », au lieu de « se pendre ».

de David ; et plus je tenais bon dans cette dure tribulation qui m'était imposée, plus elle disparaissait et s'évanouissait devant moi.

94. — Et tout à coup, je vis comme la paume d'une main qui enlevait de dessus ma tête comme une lourde pierre. Au même instant ce poids fut allégé ; je fut rempli d'une joie et d'une allégresse inexprimables, et mon corps tout entier ainsi que mon âme furent [dans] une lumière éclatante, que l'on ne peut exprimer en une langue de chair. Et pendant trente-deux jours, je fus dans cette joie et sous l'effet de cette lumière sainte ; si bien que, ni la nuit ni le jour, je ne m'asseyais à terre, car je ne savais même plus si je me trouvais dans ce monde ou non ; j'étais comme un homme ivre ». Voilà ce que j'entendis de cette bouche véridique qui le dit devant moi ; et il ajouta : « chaque fois que ce démon de l'ennui sera avec toi, ne sors pas de ta cellule, et n'abandonne pas tes heures, même si tu ne fais que te tenir debout, n'accomplissant [tes heures] que dans ton cœur ; Dieu qui voit ta persévérance, t'enverra [sa] force et remplira ton cœur de joie ».

95. — Pour moi, ô bien-aimé de mon âme, voici ce que j'ai mis dans la lettre que je t'écris suivant la demande [que tu m'as adressée], afin que, quand tu auras (à subir) ce combat, tu patientes à l'intérieur de ta cellule sans en sortir ; [je le dis] aussi à tous ceux [entre les mains de] qui tombera cette lettre : qu'ils prennent garde à la méchanceté de ce démon, car c'est lui qui est au commencement de tous les combats ; c'est lui qui ouvre la porte à tous les démons ses compagnons. Mais si tu tiens bon dans ta cellule, ô mon frère, au moment où ce démon entre en lutte avec toi, tu le vaincras par la force du secours de Notre-Seigneur.

Car nos Pères spirituels, quand ils furent réunis par l'Esprit-Saint, nous ont tous transmis ceci : Il n'y a pas de lutte plus terrible que celle [qui consiste à ne pas] quitter sa cellule et à [ne pas] fuir devant le démon de l'ennui. Car quand ce démon est vaincu, tous les autres le sont facilement. Donc le frère qui, en face de ce démon, ne possède pas une résistance pareille au diamant, et qui abandonne et quitte sa cellule, quelle que soit la passion contre laquelle il aura lutté, sera vaincu par elle.

96. — Il y a encore un autre démon qui lutte contre le frère au séjour silencieux de la cellule, celui que les per-

sonnes expérimentées appellent *compositeur de chansons*. Celui-ci lutte de deux façons différentes contre le frère exercitant. Le premier combat est celui-ci : il compose des chansons trompeuses (*d-ṭuʿyay*) qui excitent la passion de la luxure. Ainsi il entraîne l'âme du frère par le charme de ses mélodies, jusqu'à la lui faire quitter et abandonner le corps, qui est le séjour de l'âme, si la puissance de Dieu ne la soutenait pas. Quelles paroles obscènes éveillant le feu de la luxure ce démon maudit ne compose-t-il pas dans ses chansons ! Et celles-ci, en tombant dans les oreilles du frère, brûlent son cœur, comme avec du feu, de la passion de la luxure. O Notre-Seigneur, par ta miséricorde, éloigne de tes adorateurs les machinations de ce maudit démon !

97. — Or le Maudit, à mesure qu'il compose ses chansons, s'approche de la chair (litt. : *des sens de la chair*) et l'excite. Oh ! que cette heure est difficile ! Qu'elle est violente et rude la lutte engagée contre le frère à ce moment ! C'est le moment où les exercitants sont couronnés de la couronne du vrai martyre. O mon bien-aimé, crois bien ce que je vais te dire : cette heure est plus pénible, et son supplice est plus intolérable que le feu, que tous les instruments de torture avec lesquels le corps est torturé dans les tourments du martyre [enduré] pour le Christ.

Heureux celui qui s'est livré à la mort pour le Christ et a supporté cette heure sans laisser de prise à la lâcheté, sans abandonner ni quitter l'arène après ce dur supplice ! Sur sa tête sera posée la couronne de la pureté, toute resplendissante de la lumière de l'impassibilité, celle que nos pères appellent la vision de la beauté de sa propre personne par son intellect, et sur laquelle luit le grand soleil de la justice, c'est-à-dire la grande lumière de la vision de Notre-Seigneur.

98. — Ce combat ne dure pas longtemps, car la grâce de Dieu ne le laisse pas [durer], autrement il ferait disparaître l'âme du frère, il lui endommagerait même les reins à cause de l'ardeur de la flamme de sa passion. Que de fois même des congestions se produisent au cours de ces combats et entraînent un mal au cerveau. Or, les remèdes par lesquels [les maux] de ce combat sont guéris sont les suivants: le jeûne des semaines [37a], les veilles ininterrompues pendant toute la nuit, l'abstinence de toute nourriture sauf le

---

37[a]. Sans doute les sept semaines des trois carêmes annuels ; cf. *Oriens Christianus*, 3, IX, pp. 198-207.

pain sec, la privation de la vue des femmes et de la conversation avec elles ; la lecture continuelle, les *métanies* ininterrompues la nuit et le jour.

Quant à moi, selon mon opinion, je conseille à celui contre qui ce combat est engagé : tant que ce démon te fait la guerre, ne sors par hors de la porte de ta cellule, et ne laisse pas les autres entrer chez toi durant le temps de ce combat. Multiplie la récitation des psaumes et la lecture des passions des martyrs et les *métanies* devant la croix. Si tu fais cela, tu vaincras le [démon] par la force du secours de Notre-Seigneur, et tu recevras de lui l'héritage auquel tu tiens [38], c'est-à-dire la chasteté et la sainteté ; ce sont là les deux sceaux qui resplendissent de la lumière de la Sainte Trinité et qui apparaissent à l'heure de la prière comme une étoile de grand éclat.

99. — Après la lutte au cours de ce combat, sont données à l'intellect la vision de lui-même et les intellections des natures des créatures ; l'âme est remplie continuellement de joie, auxquelles est mêlée la peine des larmes. Quant au Maudit, bien qu'il modère ses agissements, il ne cesse pas pour autant la lutte contre les exercitants, mais il varie ses tentations selon l'exercice que pratique l'âme.

Quand il voit que l'âme n'obéit pas aux appâts de la concupiscence, alors il a recours à un autre procédé pire que tous les procédés et les pièges qu'il avait tendus devant l'âme. Ecoute de quelle manière :

Après que le Maudit a été vaincu dans la première tentation qu'il avait présentée à l'âme et que, par suite, l'intellect a été jugé digne du don des intellections, alors lui aussi (*i. e. le démon*) change sa tactique de combat contre l'exercitant : il déverse sur le frère des intellections étonnantes et merveilleuses qui, une fois semées dans le cœur, entraînent l'intellect et le font sortir de l'état de *shafyûto* où il se trouve. Des preuves [tirées] de l'Ecriture Sainte viennent à la [pensée] du frère à ce moment. Mais plus le [démon] déverse dans la pauvre âme sa semence perverse, [plus] elle fuit pour se cacher dans les demeures secrètes du cœur, et [plus] le cœur est rempli de crainte et de tremblement.

---

38. Leçon de S[1] et W[2] : « auquel tu tiens » ; Leçon de S[2] et W[1] : « qui t'est promise ».

100. — C'est à ce moment qu'on a besoin d'un guide avisé capable de discerner le faux du vrai. Mais s'il n'y a pas de guide, et si l'intellect ne possède pas le discernement des esprits, il lui faut revenir à l'Egypte [terre] de malheur ; car, si l'âme est orgueilleuse, et si ce [démon] lui prépare et lui sert des intellections de ce genre, au point de l'entraîner et de la faire sortir de l'état de *shafyûto* où elle se trouvait, alors ce [démon] l'excite et lui infuse des pensées par lesquelles [le frère] se fait illusion : « Tu dois faire profiter les autres de ta science ». Et si un frère lui obéit, alors tu verras des prodiges et des merveilles d'intellections qui n'ont aucune consistance, quand on les compare avec la vérité.

C'est là que s'entendent ce démon et celui de la *vaine gloire :* plus celui-là verse dans le frère sa semence perverse par les intellections, plus celui de la vaine gloire entraîne de nombreux frères à le vanter. C'est ce que dit le bienheureux Evagre : « La vaine gloire lui promet même le sacerdoce ». Il (*i. e. le démon*) fait celui qui attend à la porte [du frère], comme (pour imiter) ceux qui le demandent (?). Mais si [le frère] ne marche pas avec ces [démons], ils le mènent avec des liens. C'est par les rêves surtout que ce démon compositeur de chansons trompe le frère avec lequel il lutte. Mais si celui-ci ne se laisse pas mener par la vaine gloire, il n'est pas vaincu par ce [démon]. Si au contraire il se laisse mener par elle, la force divine qui l'accompagnait dans la lutte contre eux s'éloigne de lui ; et une fois qu'elle s'est éloignée de lui, alors son âme est remplie de toutes sortes de pensées.

101. — C'est surtout la pensée de la *jalousie* qui tourmente [alors] l'âme, parce que le frère ne peut pas entendre des éloges ou des louanges sur quelqu'un d'autre, pas même, si c'était possible, sur Dieu le Maître universel. Et quand ces deux démons maudits s'aperçoivent que la pauvre âme en est arrivée à un tel [degré] d'abjection, alors le démon de la vaine gloire et celui de la jalousie s'éloignent d'elle, et c'est le compositeur de chansons qui recommence ses premiers artifices, c'est-à-dire qu'il compose des chansons obscènes qui réveillent la passion de la luxure ; il enflamme l'âme par cette passion de la luxure et il accomplit en elle toute sa volonté perverse.

Pour toi, exercitant, si tu as un guide avisé, cours et supplie-le de t'enseigner le droit chemin que tu dois suivre. Mais si tu n'as pas de guide, tu ne possèderas pas le discer-

nement des esprits ; mets-toi dans le cœur l'enseignement que je vais te dire : Chaque fois que ce tentateur s'approche de toi, tu sauras que ce passage est très périlleux et, à moins d'une expérience qu'il ait eu personnellement, c'est à peine si un [homme] expérimenté peut le discerner. Car le [démon] porte à l'extérieur l'apparence d'agneaux innocents et à l'intérieur, il est rempli du fiel des loups ravisseurs. Mais Notre-Seigneur a dit : *Vous les reconnaîtrez à leurs fruits* [39].

102. — Ecoute donc quels sont leurs fruits : Quand les intellections des esprits commencent à s'agiter dans ton cœur, voici ce signe [distinctif] qui se trouve entre, d'une part, les intellections qui, [proviennent] soit de la *shafyùto* des pensées, soit de l'ange gardien, soit de la grâce du Saint Esprit, soit de la persévérance dans la lecture, soit de tout ce qui émane des semences naturelles qui se manifestent dans ton cœur, et [d'autre part] les intellections qui sont semées en toi par ce démon maudit.

Toutes les intellections qui, en commençant à se mouvoir en ton cœur, entraînent ton esprit à un ensemble de pensées et remplissent ton âme de joie et de la passion des larmes, et qui plongent ton intellect dans l'humilité et dans l'abaissement, sache [bien] que [celles]-là sont *du côté de la droite* ; et tant que la source de ton cœur les fait couler, donne-leur l'occasion de se produire ; ferme toutes les portes de ta cellule, entre à l'intérieur et assieds-toi dans l'obscurité en silence, là où tu ne peux même pas entendre le chant d'un oiseau ; et si une heure de l'office survient, prends garde à ne pas te lever d'aucune façon, afin de ne pas être comme un petit enfant, qui, dans son ignorance, donnerait un talent d'or en échange d'une figue qui n'adoucit son palais qu'un instant. Mais toi, en sage négociant, au moment où cette perle si précieuse t'est présentée, ne l'échange pas contre de vils objets qui sont toujours devant toi, de peur que tu ne finisses comme ce peuple qui sortit d'Egypte et qui, se lassant de la nourriture de la manne spirituelle, aspirait à la nourriture immonde des Egyptiens.

103. — Quant à toi, ô frère exercitant, rentre au-dedans de ton intérieur et fixe le regard de ton esprit sur cette lumière glorieuse [qui luit en toi] par l'action des intel-

---

39. *Matthieu*, 7 : 20.

lections qui viennent de la grâce qui vit en toi et nourris-toi d'elles tant que Notre-Seigneur te le permet. Et quand tu sortiras de là, observe avec soin les règlements (*qonûnè*) de la cellule, et ne néglige pas ton office, car si le moine le néglige après être sorti de ce passage, il est livré aux mains des démons, selon la parole des Pères.

Ce passage n'est pas soumis à des lois écrites, parce que son exercice est au-dessus des observances de la loi. Et tant que le moine s'y trouve, il n'a pas à se soumettre à l'une quelconque des lois établies pour les autres créatures, parce que c'est là le passage dont parle l'apôtre: Il n'y a plus ni esclave, ni homme libre, ni incirconcis, ni circoncis, mais tout en tous, le Christ[40]. *L'esprit ne peut supporter la chaleur de ces intellections.*

104. — Parlons maintenant des distinctions qui existent parmi les différentes intellections de la droite. Et, premièrement parlons de celles [qui dérivent] des semences naturelles, car elles sont la première semence qui est semée dans l'âme. Or, la contrition et la pénitence tombent dans le cœur de l'homme quand il se souvient des grâces et des bienfaits que Dieu lui [a donnés] au cours des temps; combien Dieu dans sa miséricorde a donné d'honneur à notre genre [humain], comment il prend soin de ce qui est à nous toujours et en temps opportun, et combien [par ailleurs] est grande envers Lui notre ingratitude, car non seulement nous n'avons pas grand souci de l'observance de ses commandements, mais encore nous ne faisons que l'irriter grandement par nos mauvaises actions. Et tandis que nous sommes ainsi ingrats envers Lui, il prodigue envers nous tous ses bienfaits. Aussi, en même temps que ces intellections, des larmes coulent de nos yeux sans cesse. La source des semences naturelles vient de la lecture des Livres saints.

De plus, pendant la période de l'action des intellections [qui proviennent] des semences naturelles, même quand le moine (*ihydôyo*) s'endort de sommeil la nuit et le jour, son esprit ne cesse de répéter des psaumes et de méditer la sainte Ecriture. Tel est en résumé le signe quand agissent dans l'âme les semences naturelles dans l'âme, à savoir quand l'âme commence à parvenir à l'état de *shafyûto*, c'est-à-dire au début de l'*étape de la psychicité*. Car l'amour des travaux [entrepris] pour Dieu a lieu dans cette action des intellections des semences naturelles; et si cela est possible, que

---

40. *Galates*, *4* : 28.

l'homme n'abandonne pas l'œuvre entreprise sans l'avoir accomplie lui-même en personne ; tel est le signe qui provient des intellections [des semences naturelles].

105. — Quant aux intellections qui sont produites dans l'âme par l'ange gardien, voici le signe de leur mise en mouvement : un feu tombe sur le cœur de l'homme, brûle, s'y enflamme la nuit et le jour, car c'est par la contemplation des corps que se fait la plénitude de ces intellections [produites] dans l'âme par l'ange gardien, celui-ci attirant l'intellect à s'émerveiller devant l'œuvre créatrice de Dieu dans cette création ornée de beautés multiples :

Comment cette création a été faite de rien,

Comment cette force toute puissante suffit à amener cette création du néant à l'existence, et comment chacune des choses de la création prise à part suscite une intellection dans l'esprit de l'homme, et comment chacune des natures prises à part entraîne l'intellect à admirer à son sujet ;

Combien aussi le Dieu bon et miséricordieux veille à la subsistance de sa créature puisque la Providence de Dieu s'étend même aux vils reptiles qui se trouvent sur la terre et veille sur eux. Et à mesure que l'ange gardien verse le feu dans le cœur, par l'ardeur des intellections de l'Economie divine en tout cela, le cœur de l'homme s'enivre de joie, et des larmes coulent de ses yeux avec abondance, non pas par cause de peine et de tristesse, mais par la joie de l'admiration des intellections.

106. — En même temps que ces intellections, il y a la consolation d'un entretien quelque peu mystérieux, — non pas qu'il s'agisse de mystères au-dessus du monde, — mais comme elles proviennent des intellections des natures des créatures, elles deviennent toutes évidentes. Toutefois, cette consolation de l'entretien ne dure pas bien longtemps, parce que limitée est la chaleur produite par les touches de l'ange gardien, [chaleur] qui, continuellement, enveloppe l'âme en cette opération.

Quand au signe des intellections [provenant] de l'ange gardien, le voici : les larmes de joie et la chaleur des intellections sans interruption la nuit et le jour ; la mise en branle des intellections [provenant] de la grâce se fait dans la sérénité (*shélyo*) chez le frère exercitant, sans être accompagnée de larmes ; mais c'est une joie, et un

émerveillement ineffable devant cette vision glorieuse grâce à laquelle elles apparaissent, ainsi que la consolation d'un entretien qui ne s'interrompt ni la nuit ni le jour ; les mystères et les merveilles (*magnalia*) sont révélés dans la paix de cet entretien, et non point par des livres, c'est-à-dire par l'enseignement d'autrui.

107. — Toutefois, ces intellections qui ont lieu par la grâce apparaissent dans l'intellect comme une étoile, sans qu'il y ait besoin d'assemblage de mots, comme celles qui ont lieu par l'ange gardien.

Or, l'âme, dans ces trois opérations des intellections, apparaît ainsi : dans la première, celle des semences naturelles, elle ressemble à un *saphir ;* dans la deuxième, celle de l'ange gardien, elle devient *de feu* ; et dans la troisième, elle est revêtue d'une *lumière* incomparable. Tels sont, en résumé, les trois signes des intellections qui ont lieu du *côté de la droite.*

108. — Disons maintenant quel mouvement (*zaw'o*) accompagne cette opération du côté de la droite et quel est le signe de cette opération des intellections du côté de la droite. Un mouvement (*zaw'o*) d'humilité (*makîkûto*) l'accompagne qui, lorsqu'il commence à agir dans l'âme, exhale et dégage du cœur de l'homme un parfum suave que les sens d'un corps mortel ne peuvent percevoir, à tel point que les habits et tout le corps de l'homme deviennent ce parfum saint et se transforment à sa ressemblance. Et tant que ce mouvement d'humilité se conserve dans l'âme, il brûle dans le corps de l'homme comme la flamme du feu ; et tant que ce feu agit à l'intérieur, un courant d'intellections jaillit comme une source d'eau et sort du cœur de l'homme ; et tant que la lumière des intellections brille à l'intérieur du cœur, des larmes de joie coulent des yeux, comme des torrents d'eau ; et plus ces larmes coulent des yeux, ⌈plus⌉ le cœur s'emplit intérieurement de joie, d'allégresse et d'espérance de la vie future, telles que la langue ne peut les traduire et exprimer les mystères de ces intellections. Ce sont les larmes que les Pères appellent « *terre promise* », car, lorsque l'homme y parvient, il ne craint plus la guerre des Philistins spirituels (*métyad'ôné*).

109. — Et tant que cette opération des intellections, et ce mouvement d'humilité, et ces larmes ont lieu chez le moine, à ses yeux il n'y a plus de pécheur dans la création,

mais tous les hommes sont estimés justes par lui. Heureux celui qui a été jugé digne de cette opération et dont le palais de l'entendement (*mad'o*) a goûté les délices de ces divins mystères ! Souvent, par la violence de la force de ces opérations, l'homme tombe à terre et y demeure un jour ou deux sans qu'il puisse se relever, le corps ne pouvant supporter cette joie ; il ne peut ni prendre de nourriture, ni trouver le sommeil habituel, parce que le corps aussi bien que l'âme sont nourris d'une nourriture spirituelle de par la douceur de ces intellections.

(*à suivre*)

***

Au moment de corriger ces épreuves, nous apprenons que cette lettre a déjà été publiée par M. Gunnar Olinder, *A letter of Philoxenus of Mabbug sent to a friend*, dans *Acta Universitatis Gotoburgensis, Göteborgs Högskolas Arsskrift*, LVI, 1950 : 1 (Introduction p. I-X ; translation 1ᵉ-46ᵉ ; syriac text 1-63 ; phototypie de W¹ avec les variantes de B¹ et de B².

Nous avons pu trouver cette publication à la bibliothèque Nationale de Paris. Dans son introduction, M. Olinder rappelle que, dès 1941, en publiant dans cette même collection (*ibid.* XLVII, 1941 : 21) la *lettre de Philoxène à un novice*, il annonçait (p. VI) son intention de publier l'année suivante la *Lettre à Patricius d'Edesse*, du même Philoxène. Mais en 1950, il publiait en fait cette lettre « sent to a friend, on monastic life and its stages, combined with an account of the psychological evolution of the hermit », jugeant préférable de la publier en premier lieu ; la *Lettre à Patricius* devant suivre deux ou trois ans plus tard...

Nous ne connaissions pas cette publication de 1950 ; il semble que le P. Ortiz de Uurbina dans sa *Patrologia syriaca* de 1958 l'ait ignorée également dans sa bibliographie ; ou peut-être, faute d'un titre assez clair, l'a-t-il confondue avec une autre lettre.

Toutefois notre publication ne sera pas, nous l'espérons, inutile : d'abord, parce qu'elle fera connaître cette édition de M. Olinder, qui a le mérite d'avoir en phototypie le texte sy-

riaque, avec les variantes des deux manuscrits de Berlin que nous avons appelés B[1] et B[2] et qui sont désignés par les lettres B et C ; ensuite, parce que M. Olinder ignorait le second manuscrit du British Museum Add. 14.728 du XII[e] ou du XIII[e] siècle, folio 76 v°—125 v° (Wright p. 876) qui est beaucoup plus long que les autres et qui renferme des renseignements précieux : nous avons pu les mettre mieux en lumière dans ce numéro en les présentant en caractères différents.

Cet incident, qui n'est pas unique en son genre, — on pourrait citer d'autres exemples — nous donne l'occasion d'adresser un appel à nos lecteurs, à la suite d'ailleurs d'une lettre récente du Dr Julius Assfalg de Münich.

Ne serait-il pas souhaitable que la revue annonce les éditions de textes syriaques qui sont en cours d'exécution ? Comme il faut souvent plusieurs mois et même plusieurs années pour chercher et réunir les manuscrits, et mener à bien le travail de l'établissement d'un texte critique et d'une traduction, on peut avoir la désagréable surprise d'apprendre que le même travail a été entrepris par un autre chercheur, ou même qu'il a déjà été publié, comme dans le cas présent.

Les éditeurs de textes syriaques ne courent pas le monde et le travail qui reste à faire est considérable.

Il convient donc qu'ils aient la possibilité de se tenir au courant de ce qui se prépare. Les centres d'éditions étant limités à quatre ou cinq, il serait souhaitable que les syriacisants qui préparent l'édition d'un texte syriaque en informent ces centres, de manière à éviter toute collusion.

François Graffin.

L'ORIENT SYRIEN

Revue trimestrielle d'Études et de Recherches
sur les Églises de langue syriaque

Table des Matières du volume VI
(1961)

I. — Table des Articles

II. — TABLE DES AUTEURS

III. — Table Analytique

L'astérisque apposé aux chiffres indicateurs des pages signale que le nom cité se retrouve dans les pages suivantes

